فتنہ غامدیت

ایک تحقیقی و تنقیدی جائزہ

تالیف

حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ

مشیر وفاقی شرعی عدالت، پاکستان

اشاعت اول .... جولائی 2015

تعداد 1100

دار ابی الطیب للنشر والتوزیع

گل روڈ، حمید کالونی، گلی نمبر 5، گوجرانوالہ

055-3823[illegible] 0321-6466422

فہرست

- تقدیم از فضیلۃ الشیخ مولانا عبداللہ ناصر رحمانی حفظہ اللہ 11
- پیش لفظ از پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد دین قاسمی 13
- حرفے چند از حافظ شاہد محمود حفظہ اللہ 15
- آغاز کتاب: ① فتنہ غامدیت 24
- دو تمہیدی باتیں 25
- چکمہ بازی کے فن میں مہارت: 25
- مسلّمہ اصطلاحات کے مفہوم میں تبدیلی، ان کا انکار ہے: 26
- سنت اور حدیث اہلِ سنت کی مسلّمہ اصطلاح ہے: 27
- حدیث و سنت کا مسلّمہ اصطلاحی مفہوم: 27
- حدیثِ رسول سے انحراف کا آغاز: 29
- اُمتِ مسلمہ میں حدیث کی تشریعی حیثیت مسلّم ہے: 30
- فراہی یا غامدی گروہ کا ''اسلام'': 32
- رسول اللہ ﷺ کی اطاعت مستقل اور غیر مشروط ہے: 33
- سنتِ رسول کی تین قسمیں اور تینوں ہی قابلِ اطاعت ہیں: 34
- احکامِ قرآنی کے عموم کی تخصیص کی چند مثالیں: 37
- صحابۂ کرام کا عمل اور رویہ: 46

- قرآن کریم سے ایک مثال: 48
- صحابہ نے اپنے اختلافات میں حدیث کو حَکَم قرار دیا: 50
- احادیث کی اتنی اہمیت کیوں ہے؟ 51
- فراہی، اصلاحی، غامدی گروہ کے گمراہ کن نظریات: 52
- حاملینِ فکرِ فراہی اور غامدی سے پانچ سوال: 53
- پیغمبر کی راہنمائی اور عمل، سنت ہے نہ کوئی قابلِ عمل چیز ...، غامدی ذہن کی فلسفیانہ اُپکائی: 58
- اہلِ اسلام کے نزدیک حدیث وسنت کا مفہوم اور غامدی صاحب کا مفہوم: . 61
- غامدی صاحب کی مزید وضاحت اور ہمارے مزید سوالات: 66
- احادیث کی حجیت کا واشگاف الفاظ میں انکار: 70
- بظاہر قرآن کی ''عظمت'' کا اظہار اور بباطن احادیث کا انکار: 72
- ایک اور طریقے سے بہ لطائف الحیل حدیث کا انکار: 76
- حدِ رجم اللہ کا حکم ہے: 77
- فراہی گروہ کی جرأت رندانہ یا شوخ چشمانہ جسارت: 80
- عجیب وغریب تضاد یا منصبِ رسالت کے ساتھ مذاق: 82
- شریعت سازی کا حق ابوبکر وعمر کو نہیں تو فراہی گروہ کو یہ حق کیسے حاصل ہو گیا؟ 87
- شراب نوشی کی سزا ''چالیس کوڑے'' حدِ شرعی ہے: 88
- انکارِ حدیث کا مطلب اور فراہی گروہ کی حیثیت: 91
- خودساختہ نظریۂ رجم کی بے ثباتی اور شریعت سازوں کی بے چارگی: ... 94

- ایک یکسر بے بنیاد دعویٰ اور ہمارا سوال: 100
- نظریۂ فراہی اگر ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے تو پھر یہ ''تعزیر'' کیوں؟ 103
- کیا قرآن کی معنوی تحریف کو ''نصوصِ قرآنی'' کہا جا سکتا ہے؟ 105
- ''اقامتِ صلاۃ'' کا پرویزی مفہوم: 106
- کچھ غامدی صاحب کی ''خوش فہمی'' پر تبصرہ: 107
- سینہ زوری کی انتہا: 110
- آیتِ محاربہ کی رُو سے عہدِ رسالت کے مجرم سزا کے نہیں، معافی کے مستحق تھے: 114
- رسول اللہ ﷺ اور اللہ پر بھی افترا اور صحابہ وصحابیات پر بھی افترا: ... 115
- فراہی نظریۂ رجم اور شیعوں کا نظریۂ وصیِ رسول ...اصل میں دونوں ایک ہیں: 116
- سارا اسلام ہی دینِ فطرت ہے، محض چند احکام ہی فطرت نہیں ہیں: ... 118
- روایاتِ رجم میں خُردہ گیری، ہندو اور شیعہ کی خُردہ گیریوں کی طرح ہے: ... 123
- روایاتِ رجم میں ''جمع وتطبیق'' کے بعد باہم کوئی تعارض نہیں رہتا: 125
- اپنے بلند بانگ دعوے کی خود ہی تردید: 128
- غامدی صاحب کی ایک اور زیرکی وفن کاری: 130
- مغالطات، تضادات اور بلا دلیل دعوے: 132
- مغالطہ انگیزی: 133
- تشریح وتعبیر کا حق کس کو حاصل ہے؟ 141
- ایک اور مغالطہ انگیزی اور علما پر طعنہ زنی: 143

- گرگٹ کی طرح حالات وضرورت کے مطابق رنگ اور بھیس بدلنا: 146
- جھوٹ اور بلا دلیل دعوے: 149
- بے انصافی اور ''تحقیق'' کا ایک اور نمونہ: 151
- مسئلہ شہادتِ نسواں میں اِدّعاءات اور مسلّمات کا انکار: 156
- مسئلہ شہادتِ نسواں پر شرعی عدالت میں بیان 157
- عدالتی بیان: 158
- غامدی صاحب کے دلائل کی حقیقت: 165
- حدِ زنا کے ثبوت کے لیے کوئی متعین نصابِ شہادت نہیں؟......... 168
- ﴿وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ کی دور از کار تاویل: 169
- مسلم اور غیر مسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں؟.................... 171
- مرد کی طرح عورت بھی الزامِ زنا عائد کر سکتی ہے: 173
- آیاتِ لعان میں شہادت باللہ کا مطلب حلف باللہ (قسم) ہے: 174
- عہدِ نبوی کے واقعے سے استدلال: 176
- مثال پیش کرنے کا مطالبہ، کسی اصول پر مبنی نہیں ہے: 177
- ضمیمے 180
- ضمیمہ نمبر ① 180
- ﴿یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ﴾ میں ''فَاحِشَۃ'' سے مراد زنا ہے: 180
- ضمیمہ نمبر ② 182
- زنا کے چاروں گواہوں کے مرد ہونے پر مفسرینِ اُمت کا اتفاق: ... 182
- اردو تفاسیر وتراجم: 186
- ضمیمہ نمبر ③ 187

گواہوں کے مسلمان ہونے کی شرط: 187
ضمیمہ نمبر ④ 188
عورت بھی مرد پر الزامِ زنا عائد کر سکتی ہے: 188
ضمیمہ نمبر ⑤ 191
لِعان کی شہادتیں قسمیں ہیں: 191
② کچھ عمار خاں ناصر کے بارے میں غامدی کی ''وکالتِ صفائی'' کا جائزہ 192
عمار صاحب کی مجبوری یا ذہنی کشمکش: 197
عمار صاحب کے افکار و خیالات پر ایک نظر: 198
مسجدِ اقصیٰ کی تولیت: 199
عمار صاحب کی نگارشات کے بارے میں فاضل مذکور کے تأثرات: . 199
حدِ رجم کے انکار کے لیے عمار صاحب کی چوں کہ، چناں چہ: ... 205
عمار صاحب سے ایک سوال: 212
ایک اور سوال: 214
عہدِ رسالت میں کسی منافق کو سزا نہیں دی گئی: 218
محلِ اعتراض، اصل اقتباس: 220
سورت نساء کی آیات (۱۵۔۱۶) کی غلط تفسیر اور اس کا صحیح مفہوم: .. 221
غامدی گروہ کا انحراف اور آیت کے مفہوم میں گھپلے: 224
غبار آلود چہرے پر غازہ پاشی: 226
فراہی گروہ کا مفروضہ: 229

- عمار صاحب کی نہایت شوخ چشمانہ جسارت: 230
- عمار صاحب سے گزارش: 231
- ایک اور ستم ظریفی: 232
- ڈی، این، اے ٹیسٹ لعان اور تحقیقِ نسب کے جدید ذرائع: 234
- لعان کی صورت: 236
- لعان کے بعد بچہ صحیح النسب نہیں مانا جائے گا: 237
- قابلِ اعتماد ماننے کی صورت میں لعان کی حیثیت ہی ختم ہوجائے گی: .. 242
- علمائے اسلام کا صحیح فیصلہ: 242
- حضرت مسیح علیہ السلام کی آمدِ ثانی: 245
- اکابر علمائے دیوبند کے فتاوے: 255
- علامہ کشمیری مرحوم کی دوسری کتاب: 263
- عمار صاحب کے جدّ امجد کی تصریحات: 264
- جاوید غامدی کی شاگردی کے اثرات: 271
- علمی وفقہی مسائل میں اجماع کی حیثیت: 272
- قتلِ خطا میں عورت کی دیت کا مسئلہ: 275
- اجماعِ صحابہ: 280
- مزید دو بے بنیاد دعوے یا اتہام: 282
- عمار صاحب کا اپنا مغالطہ یا مغالطہ دینے کی کوشش: 283
- اجماعی موقف میں دراڑ ڈالنے کی ناکام سعی: 286
- کشاف القناع اور تفسیر کبیر کے حوالوں کی حقیقت: 287

حدِ رجم کے انکار کے لیے خوارج کی دلیل: 290

علمائے اسلام کا جواب: 291

نظریاتی کونسل کی رائے کا حوالہ؟ ''میٹھا میٹھا ہپ، کڑوا کڑوا تھو'': .. 293

عورت کی نصف دیت کے بارے میں چند ضروری وضاحتیں: 294

مسئلے کی نوعیت: 294

شرعی دلائل: 294

نصف دیت کی حکمت و مصلحت: 295

بعض شکوک و شبہات کا ازالہ: 297

عورت کے لیے حقِ طلاق: 300

ہماری گزارشات: 301

حقِ خلع اور اس کے شرعی دلائل: 305

مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں عورت کے لیے حقِ خلع: 310

علمائے احناف کا فقہی جمود... خلع کا انکار: 311

فقہائے احناف کی شریعت سازی: 312

کون سی شرطیں قابلِ اعتبار یا ناقابلِ اعتبار ہیں؟.................. 312

عہدِ رسالت کا ایک واقعہ اور فیصلہ کن فرمانِ رسول: 313

چند شبہات و اشکالات کا ازالہ: 316

③ توکیل (وکیل بنانے) کی اجازت: 325

④ تفویضِ طلاق؟ 326

ایک اور عجیب جسارت یا حیلہ: 327

❁ ایک ضروری وضاحت: 330

❁ زیرِ بحث ''حیلہ'' فقہ حنفی کے مسئلہ حرمتِ مصاہرت پر متفرع ہے: ... 330

❁ ① دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ: 331

❁ ② مفتی کفایت اللہ صاحب مفتیِ اعظم ہند کا فتویٰ: 331

❁ محولہ مسئلے (یا حیلے) کی بابت دو مستند حوالے: 332

❁ موجودہ علمائے احناف و مفتیانِ کرام سے استفسار کر لیا جائے؟..... 334

❁ علمائے احناف کا حقِ خلع کا انکار 336

❁ ① عمار ناصر کا رویہ، خلع کا انکار: 336

❁ ② مولانا تقی عثمانی صاحب کا اور دیگر بعض علما کا انکار: 337

❁ ''خلع میں قاضی اور حکم کے اختیارات'' 341

❁ ⑧ مولانا مودودی مرحوم کی وضاحت، خلع عقل و نقل کے مطابق ہے: 346

❁ خلع: 347

❁ صدرِ اول کے نظائر در بابِ خلع: 351

❁ احکامِ خلع: 354

❁ مسئلۂ خلع میں ایک بنیادی غلطی: 359

❁ مسئلۂ خلع میں قاضی کے اختیارات: 361

❁ قضائے شرعی: 365

❁ ⑨ مولانا قاضی محمد رویس خاں ایوبی (آزاد کشمیر): 366

❁ ⑩ اسلامی نظریاتی کونسل کی طرف سے حقِ خلع کا انکار: 367

بسم اللہ الرحمن الرحیم

تقدیم

فضیلۃ الشیخ مولانا عبداللہ ناصر رحمانی حفظہ اللہ

الحمد للّٰہ، والصلاۃ والسلام علی رسول اللّٰہ، وبعد.

روزِ اول سے حق و باطل کے مابین کشمکش اور محاذ آرائی جاری ہے۔ اگرچہ حق ہی کے لیے دوام و بقا ہے، مگر اہلِ حق کی ابتلا و آزمایش، نیز حق کو نکھارنے کے لیے ہر دور میں باطل بھی موجود رہے گا۔

رسول اللہ ﷺ کے فرمان: ((یَحْمِلُ ھٰذَا الْعِلْمَ مِنْ کُلِّ خَلَفٍ عُدُوْلُہٗ، یَنْفُوْنَ عَنْہُ تَحْرِیْفَ الْغَالِّیْنَ وَانْتِحالَ الْمُبْطِلِیْنَ وَتَأْوِیْلَ الْجَاھِلِیْنَ)) کے مصداق وہ لوگ انتہائی عظمت وسعادت کے حامل ہیں، جو ہمہ وقت باطل و الحاد کی سرکوبی کے لیے مستعد رہتے ہیں۔ حدیثِ مذکور کے مضمون سے ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ شرف اہلِ حدیث ہی کو حاصل ہے، کیوں کہ وہی ہمیشہ بدعات و خرافات کی بیخ کنی کے لیے سرگرم عمل رہتے ہیں۔ بہت سے علمائے سلف نے اہلِ بدعت کے ردکو جہاد بالسیف سے بھی افضل قرار دیا ہے۔

موجودہ دور کے فتنوں میں سے ایک فتنہ ''غامدیت'' کے عنوان سے معروف ہے، جس کے مؤسس جاوید احمد غامدی ہیں، جنھیں منبر و محراب کا تقدس تو نصیب نہیں ہے، البتہ وہ ٹی وی کی سکرین پر جلوہ گر ہو کر اپنی عقلی موشگافیوں

سے تضلیلِ اُمت کے مواقع حاصل کرتے رہتے ہیں۔

ہر فرعونے را موسیٰ کے مصداق اس فتنے کی سرکوبی کے لیے عصرِ حاضر کے عظیم راہنما، سرمایۂ اہلِ حدیث، شارح قرآن جناب حافظ صلاح الدین یوسف ۔حفظه الله ومتعنا بطول حياته۔ کا قلمِ سیال حرکت میں آیا اور بتوفیق اللہ علمی دلائل سے فتنۂ غامدیت کی تفنید فرمائی اور یوں منہجِ محدثین کی ترجمانی کا حق ادا کر دیا۔ فجزاه الله عنا وعن المسلمين خير الجزاء.

ہم حافظ صاحب کی اس گراں قدر علمی خدمت پر اُن کے شکر گزار بھی ہیں اور علم و عمل و اخلاص میں اضافے کے لیے دعا گو بھی۔ اللہ تعالیٰ ان کی ان مساعیِ حمیدہ کو قبول فرمائے اور خلقِ کثیر کی ہدایت کا ذریعہ بنائے اور اس محنت کو ان کے میزانِ حسنات کا ذخیرہ بنا دے۔

مضمونِ ہذا کا مطالعہ کرنے والوں پر عیاں ہوگا کہ غامدی شبہات تارِ عنکبوت سے بھی زیادہ کمزور ہیں۔ ﴿وَاِنَّ اَوْهَنَ الْبُيُوْتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوْتِ﴾، جو نوجوان لڑکوں اور لڑکیوں کے جھرمٹ میں تو شاید مؤثر ثابت ہوں، لیکن علمی حلقوں میں ان کی کوئی حیثیت نہیں۔

اللہ تعالیٰ اس کتاب کو اپنے عباد و بلاد کے لیے نافع بنائے۔ وصلى الله على نبينا محمد وبارك وسلم.

وکتبہ

عبداللہ ناصر رحمانی (کراچی)

مئی ۲۰۱۵ء

غامدیت

جو پیرہن اس کا ہے، وہ مذہب کا کفن ہے

پروفیسر ڈاکٹر حافظ محمد دین قاسمی

حضرت مولانا حافظ صلاح الدین یوسف مدظلہ العالی کی کتاب ''فتنۂ غامدیت'' کا مسودہ، ان کی خصوصی شفقت اور محبت کے باعث، جب ان کی طرف سے مجھے میسر آیا، تو میں نے نہایت توجہ، دلچسپی اور انہماک سے (سرسری طور پر نہیں، بلکہ) بالاستیعاب اس کا مطالعہ کیا ہے۔ میں جوں جوں پڑھتا رہا، دل سے اس تصنیفِ لطیف پر، ان کے لیے دعائے خیر کرتا رہا۔

اگرچہ کچھ اورلوگوں نے بھی ''فتنۂ غامدیت'' (جو فتنہ پرویزیت ہی کا چربہ ہے) کی تردید میں قلم اُٹھایا ہے، اور انھوں نے بہت اچھی نگارشات پیش کی ہیں۔ لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ پیرایۂ بیان اور جودتِ استدلال کے اعتبار سے، موصوف نے جس طرح اِبطالِ باطل اور اِحقاقِ حق کیا ہے، وہ ان ہی کی خصوصیت ہے۔ انھوں نے اپنی اس تصنیف میں علمبردارانِ غامدیت کے غبارۂ استدلال سے ساری ہوا نکال دی ہے۔

اسلوبِ نگارش کے پہلو سے دیکھا جائے، تو کتاب میں مناسب الفاظ کا چناؤ، عبارت کی دلکشی، اشعار کا برجستہ اور برمحل استعمال، سادہ مگر محکم اندازِ بیان، قاری کو متاثر کیے بغیر نہیں رہتا۔

تردید و ابطال کے نقطۂ نظر سے، فاضل مصنف کی مخالف موقف پر گہری نظر، اور پھر شائستہ اور جچے تلے انداز میں، ان کی تردید و تنقید، محاسنِ تصنیف کو فزوں تر کر دیتی ہے۔

خوبی استدلال اور حسنِ استنباط کے پہلو پر نظر ڈالی جائے، تو اصول و جزئیات کا کامل احصاء، متعلقہ نصوص سے حسنِ استدلال، دقتِ نظر اور ژرف نگاہی کے ساتھ استنباط، اور پھر ایجاز و جامعیت کا بھرپور اظہار، مصنف اور اس کی تصنیف کی نمایاں خصوصیات قرار پاتی ہیں۔

اور سب سے بڑی خوبی یہ کہ مصنف نے زوالِ شریعت اور انحطاطِ دین کے، اس دور میں، جہاں متجددین اسلام کا نام لے کر ہی مخالفتِ اسلام پر تلے ہوئے ہیں، نہ صرف یہ کہ منہجِ سلف کو برقرار رکھا ہے، بلکہ اسلامی غیرت اور سلفی حمیت کا دامن بھی اُن کے ہاتھ سے چھوٹنے نہیں پایا۔

ان خصوصیات کی بنا پر، میرے نزدیک، یہ کتاب ''فتنہ غامدیت'' کے خلاف، ایک وقیع اور قابلِ قدر دستاویز ہے، جس کے لیے مصنف جناب حضرت مولانا حافظ صلاح الدین یوسف، بجا طور پر، مستحقِ مبارک باد ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ مصنف کی اس گراں قدر دینی خدمت کو اُن کے لیے آخرت میں بخشش کا ذریعہ بنائے اور اُن کی تصنیف کو عامۃ الناس کے لیے ذریعۂ ہدایت بنائے۔ آمین ثم آمین۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حرفے چند

قرآنِ مجید کے بعد حدیث و سنتِ نبوی دینِ اسلام کا دوسرا بنیادی ماخذ ہے،[1] جس پر ایمان لانا اور اس کی اتباع کرنا ہر مسلمان کا دینی و مذہبی فریضہ ہے۔

شریعتِ اسلامیہ میں فرامینِ مصطفویہ اور سننِ نبویہ کی یہ حیثیت ایک مسلّمہ امر ہے، جس کے بارے میں کبھی دو رائیں نہیں رہیں۔ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد تابعین، ائمۂ دین اور عامۃ المسلمین میں ہمیشہ سے یہ ایک اتفاقی امر اور اجماعی مسئلہ رہا ہے۔ اسی لیے انھوں نے قرآن کریم کے ساتھ ہی حدیثِ نبوی کی حفاظت کی خاطر حفظ و کتابت اور جمع و تدوین کے لیے ہر طرح کی محنتِ شاقہ برداشت کی اور اسے آنے والوں کے لیے توفیقِ الٰہی سے محفوظ بنا دیا۔

مزید برآں اس کی تحقیق اور چھان پھٹک کے لیے ایسے علوم و فنون اور اصول و قواعد تحریر کیے، جن کے ہوتے ہوئے کوئی بد باطن اس شرعی مصدر کے رخِ روشن اور گیسوئے تابدار کو داغ دار نہیں کر سکتا اور آج بھی انھی قواعد و ضوابط کی روشنی میں ہم حدیث و سنت کی تحقیق میں بہ آسانی کھرے اور کھوٹے میں تمییز کر سکتے ہیں۔

[1] حدیثِ نبوی ثبوت کے لحاظ سے ثانوی مصدر ہے، وگرنہ حجیت اور اطاعت و انقیاد میں قرآنِ مجید اور حدیثِ نبوی کی شرعی حیثیت یکساں ہے، کیوں کہ دونوں ہی وحیِ الٰہی ہیں، اور ان کی اس حیثیت میں فرق کرنے والے کو اللہ تعالیٰ نے کافر اور عدمِ فرق کے قائلین کو مومن قرار دیا ہے۔ دیکھیں: سورۃ النساء [آیت: ۱۵۰۔ ۱۵۱]

لیکن اُمتِ مسلمہ کے اس اتفاقی نظریے اور اجماعی عقیدے کے باوصف ہر دور میں ایسے افراد کا وجود رہا ہے، جن کا مشن حدیثِ نبوی کے متعلق شبہات کا اظہار کر کے عامۃ الناس میں شکوک کی آبیاری رہا ہے، تاکہ وہ احکامِ شریعت کے من پسند معانی تراش سکیں اور قرآنِ مجید کی خودساختہ تعبیر وتشریح کر سکیں، اور اُن کی بے راہ روی اور آزاد خیالی کے سامنے تفسیرِ نبوی اور حدیث و سنت رکاوٹ نہ بن پائے۔

لیکن اس ساری تگ و تاز کے باوجود بھی اسلامی تاریخ میں کسی ایک بھی ایسے گروہ اور فرقے کا نشان نہیں ملتا، جس نے کلیتًا حدیثِ نبوی کی شرعی حجیت اور دین کے بنیادی مصدر ہونے کا انکار کیا ہو۔ یہ شقاوت صرف برصغیر کے دورِ غلامی میں چند حرماں نصیبوں کے حصے میں آئی، جنھوں نے ملتِ اسلامیہ کے متفقہ عقیدے سے انحراف کرتے ہوئے حدیثِ نبوی کی حجیت سے یکسر انکار کر دیا، بلکہ وہ پیغمبرِ اسلام کو ان کے خداوندی فریضے، قرآنِ مجید کی تشریح وتبیین، سے معزول کر کے خود اس پر قابض و براجمان ہو گئے اور قرآن کی مَن پسند تشریح کر کے اسے بازیچۂ اطفال بنا کر رکھ دیا، بنابریں ان میں سے ہر ''مجتہد'' کلامِ الٰہی کی اپنی ہی تشریح کرتا ہے اور اسے ہی واجب التسلیم دینی و شرعی حکم قرار دیتا ہے۔

ان لوگوں کے ایسے اجتہادات میں باہم اتنا شدید اختلاف ہے کہ احادیث و روایات کا اختلاف اس کے سامنے کوئی حیثیت ہی نہیں رکھتا۔ مثال کے طور پر حدیثِ نبوی سے قطع نظر اپنی عقل و دانش سے قرآنِ مجید کی تشریح وتفسیر کرنے والا یہ گروہ قرآنی حکم، اقامتِ صلاۃ کے معنی و مطلب پر آج تک باہم متفق نہیں ہو سکا۔

یہ امر (حدیثِ نبوی کا کلی انکار) بھی دراصل اَعلامِ نبوت میں سے ایک حقیقی نشانی اور آپ ﷺ کے سچا پیغمبر ہونے کی واقعاتی دلیل ہے، کیوں کہ

احادیثِ نبویہ میں اس کی صراحت موجود ہے، ایک وقت آئے گا جب حدیث وسنت کی حجیت کا انکار کر دیا جائے گا اور صرف قرآن کو ماننے کا نعرہ بلند کیا جائے گا۔ چناں چہ برصغیر پاک و ہند کے ان افراد کی بدولت یہ نبوی پیشین گوئی حرف بہ حرف پوری ہوچکی ہے۔ أعاذ نا اللّٰہ منھم!

جب ان لوگوں کے گمراہ کن نظریات اور افکار کو مسلم معاشرے میں پذیرائی نہ ملی اور عامۃ المسلمین نے بھی انھیں بیک بینی و دوگوش مسترد کر دیا تو ان کے اَخلاف اور اَفکار کے خوشہ چیں حضرات پینترے بدل بدل کر اسلامی عقائد اور دینی شعائر پر حملے کرنے لگے، تاکہ ہمارے یہ خیالات اسلامی معاشرے میں رواج پذیر ہوسکیں۔

اب ان لوگوں کا وتیرہ یہ ہے کہ وہ حدیث وسنتِ نبوی کا کلی انکار تو نہیں کرتے، بلکہ علانیہ اس کی حجیت تسلیم کرتے ہیں، لیکن ان مصطلحات کا اتفاقی مفہوم بگاڑ کر جس انداز اور طریقے سے یہ لوگ مختلف مسائل کی تعبیر وتوجیہ پیش کرتے ہیں، اس کا صاف مطلب حدیث وسنت کا کلیتاً انکار ہی ہے، مثلاً ان لوگوں کے مندرجہ ذیل اصول وقواعد پر ایک نظر ڈالیے:

- قرآنِ مجید سے اضافی کوئی شرعی حکم ماننا ضروری نہیں ہے۔
- فلاں مسئلہ چوں کہ قرآنِ مجید میں بہ صراحت مذکور نہیں ہے، اس لیے اس کو ایمانیات میں شامل کرنا صحیح نہیں ہے۔
- حدیثِ نبوی کی بنا پر کوئی عقیدہ وعمل ثابت نہیں ہوتا ہے۔
- پیغمبر اگر قرآن کی تشریح میں اس سے زائد حکم بتاتا ہے تو وہ واجب التسلیم نہیں ہے۔
- پیغمبر بھی قرآن کے کسی حکم پر اضافہ نہیں کرسکتا اور پیغمبر کی تفسیر وتشریح

شرعی حجت نہیں ہے۔ (البتہ ان لوگوں کی اپنی تشریح حجت ہے؟!)

- عقل کے خلاف کوئی حدیث نظر آئے تو وہ نا قابلِ قبول ہے۔
- اگر کوئی حدیث قرآن کے خلاف ہے تو وہ بھی نا قابلِ قبول ہے۔
(حالاں کہ قرآن اور حدیث، دونوں کا منبع وحیِ الٰہی ہے، بنابریں ان میں تضاد کا ہونا ناممکن ہے)

ان اصولوں اور اس گروہ کے ایسے ہی دیگر قواعد سے صریحاً حدیثِ نبوی کے انکار کا عقیدہ ہی ظاہر ہوتا ہے، جسے ہر صاحبِ بصیرت بہ آسانی پہچان سکتا ہے۔

عصرِ حاضر میں حدیثِ نبوی کے انکار اور استخفاف کا پرچار کرنے والے اس گروہ کا سرغنہ اور علَم بردار جاوید احمد غامدی اور اس کے اَتباع و اَذیال ہیں، جو انتہائی مکاری اور چالبازی سے مسلمانوں میں ان گمراہ کن نظریات و افکار کی ترویج و اشاعت میں مصروف ہیں۔ یہ لوگ بھی حدیثِ نبوی کا صراحتاً انکار تو نہیں کرتے، لیکن ان کے "اجتہادات" اور "مستنبطات" کو دیکھا جائے تو پہلی ہی نظر میں معلوم ہوجاتا ہے کہ وہ حدیث وسنت کے انکار پر مبنی ہیں۔ مثلاً ذیل میں اس گروہ کے چند امتیازی اجتہادات پر نظر ڈالیے اور پھر دیکھیے کہ ان کے پسِ پردہ کون سی فکر کارفرما ہے:

- قرآنِ مجید کی صرف ایک ہی قراءت درست ہے، باقی سب قراءتیں عجم کا فتنہ (سازش) ہیں۔
- سنت صرف افعال کا نام ہے اور اس کی ابتدا حضرت محمد ﷺ سے نہیں، بلکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ہوتی ہے۔ یہ سنت قرآن سے بھی مقدم ہے۔
- سنت صرف ستائیس (۲۷) اعمال کا نام ہے۔ ثبوت کے اعتبار سے سنت اور قرآن میں کوئی فرق نہیں، ان دونوں کا ثبوت اجماع اور عملی تواتر سے ہوتا ہے۔
- حدیث سے کوئی اسلامی عقیدہ یا عمل ثابت نہیں ہوتا۔

- دین کے مصادر وماٰخذ قرآن کے علاوہ دینِ فطرت کے حقائق، سنتِ ابراہیمی اور قدیم صحائف ہیں۔
- نبی اکرم ﷺ کی رحلت کے بعد کسی شخص کو کافر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ (یعنی ہم کسی مرزائی تک کو بھی کافر نہیں کہہ سکتے)
- زکات کا نصاب منصوص اور مقرر نہیں ہے۔
- اسلام میں موت کی سزا صرف دو جرائم (قتلِ نفس اور فساد فی الارض) پر دی جا سکتی ہے۔
- دیت کا قانون وقتی اور عارضی تھا۔
- قتلِ خطا میں دیت کی مقدار منصوص نہیں ہے اور یہ ہر زمانے میں تبدیل کی جا سکتی ہے۔
- عورت اور مرد کی دیت (Blood Money) برابر ہوگی۔
- عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کے برابر ہے۔
- کسی مرتد کے لیے قتل کی سزا نہیں ہے۔
- شادی شدہ اور کنوارے زانی دونوں کے لیے ایک ہی حد، سو کوڑے ہے۔
- اسلام میں حدِ رجم نہیں ہے، بلکہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔
- حدِ زنا کے اثبات کے لیے چار عینی گواہ ضروری نہیں، قرائن سے بھی حد کا اثبات جائز ہے۔
- علاوہ ازیں گواہوں کا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں، غیر مسلم کی گواہی بھی جائز ہے۔
- شراب نوشی پر کوئی شرعی سزا مقرر نہیں ہے۔
- غیر مسلم بھی مسلمانوں کے وارث ہو سکتے ہیں۔

- سؤر کی کھال اور چربی وغیرہ کی تجارت اور ان کا استعمال شریعت میں ممنوع نہیں ہے۔
- عورت کے لیے دوپٹا یا اوڑھنی پہننا شرعی حکم نہیں۔
- ڈاڑھی کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔
- حضرت عیسیٰ علیہ السلام وفات پا چکے ہیں۔ لہٰذا ان کے دوبارہ نازل ہونے کا عقیدہ غلط ہے۔
- معراج ایک خواب ہے۔
- امام مہدی اور دجال کا خروج بے بنیاد ہے۔
- یاجوج و ماجوج اور دجال سے مراد مغربی اقوام ہیں۔
- جانداروں کی تصویر بنانا بالکل جائز ہے۔
- عورت کے لیے چہرے کی حد تک عریانی جائز ہے۔
- موسیقی، گانا بجانا اور رقص و سرود بھی جائز ہے۔
- مغنیات (گلوکاراؤں) کا وجود بھی ضروری ہے۔
- عورت مردوں کی امامت کرا سکتی ہے۔
- اسلام میں جہاد و قتال کا کوئی شرعی حکم نہیں۔
- کفار کے خلاف جہاد کرنے کا حکم اب باقی نہیں رہا اور مفتوح کافروں سے جزیہ لینا جائز نہیں۔
- مطلقہ ثلاثہ کا کسی بھی مرد سے صرف نکاح کر لینا اور اس سے ہم بستری کیے بغیر طلاق لے کر دوبارہ زوجِ اول سے نکاح کر لینا جائز ہے۔
- سیدنا ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ ایک غنڈہ اور اوباش تھے۔ (نعوذ باللہ)
- غامدیہ (صحابیہ) رضی اللہ عنہا پیشہ ور زانیہ تھیں۔ (نعوذ باللہ)[1]

---

[1] ان غامدی افکار و نظریات کے حوالجات اور تفصیل کے لیے محترم پروفیسر مولانا محمد رفیق کی کتاب ''غامدی مذہب کیا ہے؟'' (ص:۱۲۔۱۵) ملاحظہ کریں۔

ان امور و مسائل کو ملاحظہ کرنے والا ہر شخص اسی نتیجے پر پہنچے گا کہ ان کی تہہ میں انکارِ حدیث کا نظریہ اور اپنی تشریح و تعبیر کو سنتِ نبوی پر مقدم کرنے کا فتنہ ہی کارفرما ہے۔

ان افکار کے حامل افراد کو جب کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی شاذ آرا اور انفرادی روش کو چھوڑ کر جمہور امت اور متفقہ عقائد ہی کو اختیار کرے تو وہ اپنی آرا کی تائید میں بعض شاذ اقوال کا سہارا لے کر بڑے شاداں و فرحاں ہوتے ہیں، حالاں کہ ایسی مردود آرا سے استشہاد ہی اس امر کی غمازی کرتا ہے کہ ان لوگوں کا دامن قوتِ دلیل سے خالی اور عقل و دانش سے عاری ہے۔

حافظ عثمان بن سعید دارمی (وفات: ۲۸۰ھ) فرماتے ہیں:

"إِنَّ الَّذِيْ يُرِيدُ الشُّذُوذَ عَنِ الْحَقِّ يَتَّبِعُ الشَّاذَّ من قول العلماء، ويتعلقُ بِزَلَّاتِهِم، والذي يَؤُمُّ الحَقَّ فِي نَفسِه يَتّبع المَشْهورَ من قَول جَماعَتِهِم، وَيَنقَلِبُ مَع جَمْهُورِهِم، فَهَاتانِ آيتانِ بَيِّنتانِ يُستدَلُّ بِهِمَا على اتّباعِ الرّجُلِ وَابْتِداعِه"

(الرّد على الجهمية، ص: ٦٨)

"جو شخص حق سے روگردانی کرنا چاہتا ہے، وہ علما کے اقوال میں سے شاذ قول اختیار کرتا ہے اور ان کی غلطی کو حجت بنا لیتا ہے، اور جو شخص حق کا طلب گار ہوتا ہے، وہ قولِ مشہور اختیار کرتا ہے اور جمہور علما کا ساتھ دیتا ہے۔ یہ دو واضح نشانیاں ہیں، جن کی بنا پر کسی بدعتی اور متبعِ سنت کو پہچانا جا سکتا ہے۔"

ان دو علامات کی روشنی میں نظر دوڑائیے کہ یہ گروہ کہاں کھڑا اور کس شے کی اتباع کی دعوت دیتا ہے: جمہور امت کے عقائد کی یا اپنے خودساختہ افکار کی؟

زیرِنظر کتاب میں غامدی افکار و نظریات اور مسلّمات ِ اسلامیہ کا متواتر مفہوم بگاڑنے کی مذموم سعی کا علمی جائزہ لیا گیا ہے اور اُن کے پسِ پردہ حقائق کو آشکارا کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کتاب کے مولف محترم حافظ صلاح الدین یوسف حفظہ اللہ کو جزائے خیر عطا فرمائے، جنھوں نے اپنی گوناگوں مصروفیات سے وقت نکال کر اس گروہ کے عقائد و افکار کو طشت ازبام کیا، تاکہ سادہ لوح مسلمان ان گمراہ کن نظریات کی حقیقت سے آگاہ ہو جائیں۔

محترم حافظ صاحب نے جاوید احمد غامدی کے ساتھ ساتھ غامدی مکتبِ فکر کے نمایاں وکیل عمار خان ناصر کے افکار و آرا کو بھی موضوعِ بحث بنا کر ان کی بھی خوب قلعی کھولی ہے۔ بالخصوص عمار خاں ناصر کے شواذ اور ''اجتہادات'': مسجدِ اقصیٰ کی تولیت کا حق، حدِ رجم، لعان اور تحقیقِ نسب کے جدید ذرائع، عورت کی دیت، خلع، تفویضِ طلاق اور حیاتِ عیسیٰ کے متعلق خوب دادِ تحقیق دی ہے، جسے ملاحظہ کرنے کے بعد ہر شخص بہ آسانی فیصلہ کر سکتا ہے کہ دلائل کی قوت کس طرف ہے اور ''براہین'' کے نام پر الفاظ کی میناکاری اور مغالطہ آمیزی کا مرتکب کون ہو رہا ہے۔ یہ لوگ اگرچہ اپنے الفاظ کی رنگینی اور پرپیچ عبارات میں بڑے زہریلے افکار نشر کرتے ہیں، جن کی تہہ تک عوام الناس کی رسائی نہیں ہوتی، لیکن محترم حافظ صاحب حفظہ اللہ نے ان تمام چال بازیوں کا باریک بینی سے جائزہ لے کر انھیں اچھی طرح واضح کر دیا ہے، جسے پڑھ کر عام اردو دان طبقہ بھی اس گروہ کے انحرافات اور فنکارانہ چابک دستیوں پر مطلع ہو سکتا ہے۔

اس مختصر جائزے میں اگرچہ اس گروہ کے تمام عقائد و افکار کو محلِ بحث نہیں بنایا جا سکا، تاہم ان کے اہم نظریات بالخصوص حدیث و سنت کے متعلق ان کے غلط اور بے بنیاد تصور کا جائزہ لے لیا گیا ہے اور ان شاء اللہ آنے والے

دنوں میں اس گروہ کی دیگر شاذ آرا اور گمراہ کن اصول وضوابط پر نقد وتبصرہ بھی محترم مولف ہی کے قلم سے ایک مستقل کتاب کی صورت میں کیا جائے گا، جس میں جاوید احمد غامدی کے پیشوایانِ ضلالت مولانا حمید الدین فراہی اور مولانا امین احسن اصلاحی کے افکار ونظریات کا تفصیلی جائزہ شامل ہوگا۔

حضرت حافظ صاحب ﷾ کی گراں قدر علمی شخصیت اور اُن کی اس علمی وتحقیقی کتاب کی خوبیوں اور ممیّزات کے متعلق مجھ جیسا ناکارہ اور بے بضاعت (کہ جہاں عاجزی کے اظہار میں بھی ریاکاری کا خطرہ نظر آتا ہو) مزید کچھ کہنے کی جسارت نہیں کر سکتا۔ یہ سطور بھی حضرت حافظ صاحب کے مشفقانہ اصرار اور حکم کی تعمیل میں رقم کی گئی ہیں، وگرنہ ان کی خوبیوں پر ہم جیسوں کا کچھ کہنا بھی حقیقت میں سورج کو چراغ دکھانے کے مترادف ہے۔

دعا ہے اللہ تعالیٰ محترم جناب حافظ صلاح الدین یوسف ﷾ کو صحت و عافیت سے نوازے اور انھیں ایسے باطل افکار ونظریات کی بیخ کنی کرنے کی مزید توفیق مرحمت فرمائے۔ علاوہ ازیں اس علمی مشروع کی سرپرستی اور نگرانی کرنے والوں محترم فضیلۃ الشیخ فلاح خالد المطیری اور جناب مولانا عارف جاوید محمدی ﷾ کو بھی جزائے خیر عطا فرمائے، جن کی توجہ اور اہتمام سے یہ مفید علمی لٹریچر منظرِ عام پر آرہا ہے۔ اللہ تعالیٰ اس عمل کو قبول فرمائے اور روزِ قیامت سب کے لیے بلندیِ درجات کا سبب بنائے۔ وصلى الله وسلم علىٰ خير خلقه محمد، وعلىٰ آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

والسلام

حافظ شاهد محمود

۳۰ر شعبان ۱۴۳۶ھ = ۱۸ر جون ۲۰۱۵ء

-۱-

بسم اللہ الرحمن الرحیم

فتنہ غامدیت

ماہنامہ ''الشریعہ'' میں مولانا زاہد الراشدی حفظہ اللہ کے کتابچے ''غامدی صاحب کا تصورِ حدیث و سنت'' کا اور ''الشریعہ'' کی خصوصی اشاعت بنام ''الشریعہ کا طرزِ فکر اور پالیسی: اعتراضات و اشکالات کا جائزہ'' کا اشتہار دیکھا تو راقم نے نہایت ذوق وشوق کے ساتھ بذریعہ وی پی دونوں چیزیں منگوائیں۔

اول الذکر کتابچے میں مولانا راشدی صاحب کے دو مضمون تھے، جو پہلے ''الشریعہ'' میں شائع ہو چکے ہیں۔ موضوع چوں کہ راقم کی دلچسپی کا تھا اور دلچسپی کی وجہ یہ ہے کہ فراہی گروہ عرصۂ دراز سے قرآن کے نام پر جو گمراہی پھیلا رہا ہے، جس میں سرِفہرست مولانا امین احسن اصلاحی اور ان کے تلمیذِ خاص جاوید احمد غامدی اور اُن کے تلامذہ و متاثرین ہیں، اور انہی میں حلقۂ دیوبند کے چشم و چراغ عمار خاں ناصر مدیر ''الشریعہ'' بھی ہیں، بلکہ جس طرح مولانا فراہی و اصلاحی کی فکری گمراہی کے سب سے بڑے پرچارک غامدی صاحب ہیں، اسی طرح عمار خاں ناصر غامدی فکر کے سب سے بڑے علم بردار، اس کے مدافع اور اُس کی نوک پلک بھی سنوارنے والے ہیں۔ سارا حلقۂ دیوبند عمار خاں ناصر کی اس کایا کلپ پر حیران ہے اور اس کی زبانِ حال پر یہ شعر جاری ہے ؎

غنی روزِ سیاہِ پیرِ کنعاں را تماشا کن
کہ نورِ دیدہ اش روشن کند چشمِ زلیخا را

بہرحال راقم عرض یہ کر رہا تھا کہ غامدی صاحب کے تصورِ حدیث و سنت

پر مولانا راشدی کے نقد وتبصرہ کا اشتہار پڑھ کر خوشی ہوئی تھی کہ اس میں غامدی صاحب کے تصورِ حدیث وسنت کا مدلل طریقے سے رد کیا گیا ہوگا، لیکن اسے پڑھ کر ع

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

کی کیفیت سے دوچار ہونا پڑا۔ مولانا زاہد الراشدی نے اس پر تنقید تو کی، لیکن غامدی صاحب کی غیر معقول وضاحت پر جس طرح نقد وتبصرہ ہونا چاہیے تھا، اس میں خاصی تشنگی محسوس ہوئی۔ اسی طرح عمار خاں ناصر نے بھی، جو غامدی فکر کو آگے بڑھانے میں پیش پیش ہیں، اپنے فکری انحراف کی جو توجیہات پیش کی ہیں، وہ یکسر غیر معقول ہیں، لیکن قبل اس کے کہ ہم اپنی مختصر گزارشات پیش کریں، تمہید کے طور پر چند باتیں عرض کرنا ضروری سمجھتے ہیں۔

دو تمہیدی باتیں

چکمہ بازی کے فن میں مہارت:

اول یہ کہ گمراہی کے علم بردار تاویل وتوجیہ کا فن خوب جانتے ہیں، بلکہ وہ اس میں مشاق ہیں۔ دوسرے، وہ پندارِ علم کا شکار اور ﴿وأضلّه الله علىٰ علمٍ﴾ کا مصداق ہوتے ہیں۔ بنا بریں وہ اپنی بے بنیاد باتوں کو بھی الفاظ کی مینا کاری، فن کارانہ چابک دستی اور عقل ومنطق کی شعبدہ بازی سے اندھیرے کو اُجالا، جھوٹ کو سچ، باطل کو حق اور خانہ ساز نظریات کو قرآن وحدیث کے گہرے مطالعے اور بحرِ علم کی غواصی کا نتیجہ باور کرانے میں کمال مہارت کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ لیکن یہ ظاہر بات ہے کہ کچھ خام فکر کے لوگ تو اس سے متاثر ہو سکتے ہیں اور ہو جاتے ہیں، لیکن جو راسخ العلم اور فکرِ صحیح کے حامل ہوتے ہیں، وہ ان کی فکری ترکتازیوں میں دجل وفریب کی کارستانیوں کو فوراً بھانپ اور فکر ونظر کی خامیوں کو جانچ لیتے ہیں، جیسا کہ ان شاء اللہ آپ اگلے اوراق میں ملاحظہ فرمائیں گے۔

مسلّمہ اصطلاحات کے مفہوم میں تبدیلی، ان کا انکار ہے:

ثانیاً: جو شرعی اصطلاحیں ہیں، وہ آج کی بنی ہوئی نہیں ہیں، بلکہ وہ خود صاحبِ شریعت حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کی زبانِ رسالت سے، جو وحیِ الٰہی کی مظہر ہے، نکلی ہوئی ہیں اور اُن کا مفہوم و مطلب بھی عہدِ رسالت سے اب تک معروف و مسلّم چلا آرہا ہے، جیسے: صلاۃ، زکاۃ اور ختمِ نبوت وغیرہ کا مفہوم و مطلب ہے۔

آج اگر کوئی شخص یہ کہے کہ صلاۃ کا وہ مفہوم نہیں ہے، جو آج تک مسلمان سمجھتے اور اس کے مطابق عمل کرتے آرہے ہیں اور وہ غلط ہے، بلکہ صلاۃ کا مطلب پانچ وقت کی نمازیں نہیں ہے، بلکہ یہ ہے۔ اسی طرح زکات کا مطلب بھی یہ نہیں ہے، جو چودہ سو سال سے مسلّم چلا آرہا ہے، بلکہ اس کا مطلب تو حکومت کا اپنی رعایا کی معاشی ضروریات کا پورا کرنا ہے۔ یاد رہے یہ مفروضے نہیں، بلکہ غلام احمد پرویز اور اُن کی فکر کے وارث یہی کچھ کہتے ہیں، جو عرض کیا گیا ہے۔ اسی طرح ختمِ نبوت کی اصطلاح ہے، مرزائی کہتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں آسکتا، بلکہ اس کا مطلب ہے کہ آپ کی مہر کے بغیر کوئی نبی نہیں آسکتا اور مرزا صاحب پر آپ کی مہر لگی ہوئی ہے، اس لیے مرزائے قادیان بھی (نعوذ باللہ) سچا نبی ہے۔

ذرا سوچیے کہ ان مذکورہ شرعی اصطلاحات کی نئی تعبیر کرنے والے کیا صلاۃ، زکاۃ اور ختمِ نبوت کے ماننے والے کہلائیں گے یا ان کے منکر؟ ظاہر بات ہے کہ کوئی باشعور مسلمان ایسے لوگوں کو ان مسلماتِ اسلامیہ کا ماننے والا نہیں کہے گا، بلکہ یہی کہے گا کہ یہ نماز کے بھی منکر ہیں، زکاۃ کے بھی منکر ہیں اور ختمِ نبوت کے بھی منکر ہیں۔ وعلی ھذا القیاس، دوسرے گمراہ فرقوں کی اپنی وضع کردہ اصطلاحات ہیں، جیسے: شیعوں کا عقیدۂ امامت ہے، صوفیوں کا عقیدۂ ولایت

ہے (ان دونوں کے نزدیک امامت اور ولایت نبوت سے افضل ہے) بریلویوں کا عقیدۂ محبتِ اولیا ہے، جس کے ڈانڈے شرکِ صریح سے ملتے ہیں۔ معتزلہ نے عدل و توحید کا خود ساختہ مفہوم گھڑ کر اپنے کو ''اہل العدل و التوحید'' قرار دیا، وغیرہ وغیرہ۔ گمراہی کی یہ داستان بڑی دراز بھی ہے اور نہایت المناک بھی۔

سنت اور حدیث اہلِ سنت کی مسلّمہ اصطلاح ہے:

اسی طرح سنت یا حدیث بھی شرعی اصطلاح ہے۔ علاوہ ازیں یہ صحابہ و تابعین (سلف) اور محدثین کے نزدیک ایک ہی چیز ہے۔ اس کا مفہوم اور مصداق بھی چودہ سو سال سے مسلّم چلا آرہا ہے، اس کو جو اس کے مسلّمہ مفہوم و مصداق کے مطابق مانے گا، وہ اس کو ماننے والا تسلیم کیا جائے گا اور جو یہ کہے گا کہ میرے نزدیک سنت کا یہ مفہوم ہے اور حدیث کا یہ مفہوم ہے اور وہ مفہوم اس کا خود ساختہ اور مسلّمہ مفہوم کے یکسر خلاف ہے تو وہ حدیث و سنت کا ماننے والا نہیں کہلا سکتا، چاہے زبان سے وہ حدیث و سنت کو ماننے کا ہزار مرتبہ بھی دعویٰ کرے، جیسے: مرزائی دعویٰ کرتے ہیں کہ ہم ختمِ نبوت کے قائل ہیں، لیکن وہ منکر ہی کہلائیں گے، کیوں کہ وہ ختمِ نبوت کا وہ مفہوم نہیں مانتے، جو مسلّمہ ہے، بلکہ خود ساختہ مفہوم کی روشنی میں مانتے ہیں۔

حدیث و سنت کا مسلّمہ اصطلاحی مفہوم:

اس تمہید کی روشنی میں غامدی و عمار (صاحبین، یا استاذ شاگرد) کے تصورِ حدیث و سنت پر بحث سے پہلے نہایت ضروری ہے کہ حدیث و سنت کے مسلّمہ مفہوم و مصداق کو واضح کیا جائے کہ وہ کیا ہے؟ اس کے بغیر صاحبین کا فکری انحراف، جو دراصل فکرِ فراہی و اصلاحی ہے، واضح نہیں ہوگا۔

ادلۂ شرعیہ اور مصادرِ شریعت کے تذکرے میں قرآن کریم کے بعد حدیثِ رسول کا نمبر آتا ہے، یعنی قرآنِ کریم کے بعد شریعتِ اسلامیہ کا یہ دوسرا ماخذ ہے۔ حدیث کا اطلاق رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات پر ہوتا ہے۔ تقریر سے مراد ایسے امور ہیں، جو نبیِ کریم ﷺ کی موجودگی میں کیے گئے، لیکن آپ نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، بلکہ خاموش رہ کر اس پر اپنی پسندیدگی کا اظہار فرما دیا۔ ان تینوں قسم کے علومِ نبوت کے لیے بالعموم چار الفاظ استعمال کیے گئے ہیں: ① خبر ② اثر ③ حدیث ④ اور سنت۔

خبر: ویسے تو ہر واقعے کی اطلاع اور حکایت کو کہا جاتا ہے، مگر رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کے لیے بھی ائمہ کرام اور محدثینِ عظام ؒ نے اس کا استعمال کیا ہے اور اس وقت یہ لفظ حدیث کے مترادف اور اخبار الرسول کے ہم معنی ہوگا۔

اثر: کسی چیز کے بقیہ اور نشان کو کہتے ہیں اور نقل کو بھی اثر کہا جاتا ہے۔ اسی لیے صحابہ و تابعین ؒ سے منقول مسائل کو آثار کہا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آثار کا لفظ مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے مراد آثارِ صحابہ ہی ہوں گے، لیکن جب اس کی اضافت ''الرسول'' کی طرف ہوگی، یعنی ''آثار الرسول'' کہا جائے گا تو اخبار الرسول کی طرح آثار الرسول بھی احادیث الرسول ہی کے ہم معنی ہوگا۔

حدیث: اس کے معنی گفتگو کے ہیں اور اس سے مراد وہ گفتگو اور ارشادات ہیں جو رسول اللہ ﷺ کی زبانِ مبارک سے نکلے۔

سنت: عادت اور طریقے کو کہتے ہیں اور اس سے مراد عادات و اطوارِ رسول ﷺ ہیں۔ اس لیے جب سنتِ نبوی یا سنتِ رسول کہیں گے تو اس سے مراد نبی ﷺ ہی کے عادات و اطوار ہوں گے۔

اول الذکر دو لفظوں (خبر اور اثر) کے مقابلے میں ثانی الذکر الفاظ

(حدیث اور سنت) کا استعمال علومِ نبوت کے لیے عام ہے اور اس میں اتنا خصوص پیدا ہوگیا ہے کہ جب بھی حدیث یا سنت کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس سے مراد نبیِ اکرم ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہی مراد ہوتے ہیں، اس مفہوم کے علاوہ کسی اور طرف ذہن منتقل ہی نہیں ہوتا۔

ائمہ سلف اور محدثین کرام رحمہم اللہ کے نزدیک بالاتفاق حدیث اور سنت مترادف الفاظ ہیں، ان کے درمیان کسی نے معنی اور منطوق کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

حدیثِ رسول سے انحراف کا آغاز:

اس دور کے جن لوگوں نے حدیثِ رسول کی تشریعی حیثیت کو دل سے تسلیم نہیں کیا اور وہ اس کے ماخذِ شریعت ہونے کو مشکوک ٹھہرانے کی مذموم سعی کر رہے ہیں، انھوں نے حدیث اور سنت کے مفہوم میں فرق کیا ہے، اس لیے کہ اس کے بغیر ان کے لیے حدیثِ رسول سے واضح الفاظ میں انکار کرنا ممکن نہیں۔ وہ چاہتے ہیں یا اپنے زعمِ باطل میں مسلمان عوام کو اس مغالطے میں مبتلا رکھنا چاہتے ہیں کہ وہ منکرِ حدیث نہیں ہیں، دراں حالیکہ ان کی ساری کاوشوں کا محور و مرکز حدیثِ رسول اور اطاعتِ رسول کا انکار ہے۔

ان کے خیال میں سنت سے مراد رسول اللہ ﷺ کے اعمال و عادات ہیں اور حدیث سے مراد اقوالِ رسول ﷺ۔ بعض لوگوں نے اس سے بھی تجاوز کر کے یہ کہا کہ آپ کے اعمال و عادات عرب کے ماحول کی پیداوار تھیں، اس لیے ان کا اتباع ضروری نہیں، صرف آپ کے اقوال قابلِ اتباع ہیں۔

ایک تیسرے گروہ نے اس کے برعکس یہ کہا کہ آپ کے اقوال پر عمل ضروری نہیں، جسے وہ حدیث سے تعبیر کرتے ہیں، تاہم آپ کے اعمالِ مستمرہ

(دائمی اعمال) قابلِ عمل ہیں، اسے وہ سنت کہتے ہیں۔ اور ایک چوتھا گروہ ہے، اس نے کہا: سنت دینِ ابراہیمی کی وہ روایت ہے، جسے نبی ﷺ نے اس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ دین کی حیثیت سے جاری فرمایا۔ گویا سنت و حدیث ان مذہبی مسخروں اور بہروپیوں کے نزدیک کوئی دینی اصطلاح نہیں ہے، بلکہ بازیچۂ اطفال ہے یا موم کی ناک ہے، جسے جس طرح چاہو استعمال کر لو اور جس طرف چاہو موڑ لو۔

لیکن یہ سب باتیں صحیح نہیں۔ یہ چاروں گروہ دراصل بہ لطائف الحیل احادیث سے جان چھڑانا چاہتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ائمۂ سلف اور محدثین نے سنت اور حدیث کے مفہوم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، وہ سنت اور حدیث دونوں کو مترادف اور ہم معنی سمجھتے ہیں۔ اسی طرح سنت سے صرف عادات و اطوار مراد لے کر ان کی شرعی حجیت سے انکار بھی غلط ہے اور انکارِ حدیث کا ایک چور دروازہ۔ یا صرف اعمالِ مستمرہ کو قابلِ عمل کہنا یا دین کو صرف دینِ ابراہیمی کی موہومہ یا مزعومہ روایت تک محدود کر دینا، احادیث کے ایک بہت بڑے ذخیرے کا انکار ہے اور منکرینِ حدیث کی بہ اندازِ دگر ہمنوائی۔

اُمتِ مسلمہ میں حدیث کی تشریعی حیثیت مسلّم ہے:

بہرحال حدیث اور سنت، رسول اللہ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات کو کہا جاتا ہے اور یہ بھی قرآن کریم کی طرح دین کا ماخذ، شریعت کا مصدر اور مستقل بالذات قابلِ استناد ہے۔ چناں چہ امام شوکانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم علىٰ أن السنة المطهرة مستقلّة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن

في تحليل الحلال وتحريم الحرام“[1]

”معلوم ہونا چاہیے کہ اہلِ علم کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سنتِ مطہرہ تشریعِ احکام میں مستقل حیثیت کی حامل ہے اور کسی چیز کو حلال قرار دینے یا حرام کرنے میں اس کا درجہ قرآن کریم ہی کی طرح ہے۔“

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:

”إن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها بتشريع الأحكام ضرورة دينية، ولا يخالف في ذلك إلا من لا حظّ له في دين الإسلام“[2]

”سنتِ مطہرہ کی حجیت کا ثبوت اور تشریعِ احکام میں اس کی مستقل حیثیت ایک اہم دینی ضرورت ہے اور اس کا مخالف وہی شخص ہے، جس کا دینِ اسلام میں کوئی حصہ نہیں۔“

سنت کا مستقل حجتِ شرعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نبی ﷺ کی صحیح حدیث سے جو حکم ثابت ہو، وہ مسلمان کے لیے قابلِ اطاعت ہے، چاہے اس کی صراحت قرآن میں ہو یا نہ ہو۔ آپ کے صرف وہی فرمودات قابلِ اطاعت نہیں ہوں گے، جن کی صراحت قرآن کریم میں آ گئی ہے، جیسا کہ گمراہ فرقوں نے پہلے بھی کہا ہے اور اب بھی بہ بانگِ دہل کہہ رہے ہیں۔ نام قرآن کی عظمت کا ہے، لیکن قرآن کے حکم: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ﴾ [النساء: ۸۰] کو ماننے کے لیے تیار نہیں۔ ان کا رویہ ”كلمة حق أريد بها الباطل“ کا مصداق اور آئینہ دار ہے۔ ایسے لوگوں نے ایک حدیث بھی گھڑ رکھی ہے:

[1] إرشاد الفحول (ص: ٣٣)

[2] إرشاد الفحول (ص: ٣٣)

"میری بات کو قرآن پر پیش کرو، جو اس کے موافق ہو، قبول کر لو اور جو اس کے مخالف ہو، اسے ردّ کر دو۔"

امام شوکانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"یحییٰ بن معین نے کہا: "إنه موضوع وضعته الزنادقة"[1] (یہ روایت موضوع ہے، جسے زنادقہ نے گھڑا ہے)۔

فراہی یا غامدی گروہ کا "اسلام":

اب اس گروہ نے اپنا چولا بدل لیا ہے، علم و فضل کا مدّعی ہے، دینی ادارے کھول لیے ہیں، قرآن کے مفسر ہیں اور بزعمِ خویش دینِ اسلام کے سمجھنے کا ایسا ادعا ہے کہ چودہ سو سال تک کسی نے ایسا نہیں سمجھا، جیسا انھوں نے قرآن کی روشنی میں سمجھا ہے۔ چناں چہ حدیث کو کنڈم کر کے یہ گروہ دینِ اسلام کا نیا اِڈیشن تیار کر رہا ہے، جس میں:

- تصویر سازی بھی جائز ہے۔
- رقص و سرود بھی جائز ہے۔
- مغنیات (گلوکاراؤں) کا وجود بھی ضروری ہے۔
- عورت بھی مردوں کی امامت کرا سکتی ہے۔
- مرد اور عورت یک ساتھ مل کر نماز پڑھ سکتے ہیں۔
- عورت کے لیے چہرے کی حد تک عریانی جائز ہے۔
- زنا کی حد کے اثبات کے لیے چار عینی گواہ ضروری نہیں، قرائن سے بھی حد کا اثبات جائز ہے۔

---

[1] إرشاد الفحول (ص: ٣٣)

- علاوہ ازیں گواہوں کا مسلمان ہونا بھی ضروری نہیں، غیر مسلم کی گواہی بھی جائز ہے۔
- عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کے برابر ہے۔
- مطلقۂ ثلاثہ کا کسی بھی مرد سے صرف نکاح کر لینا اور اس سے ہم بستری کیے بغیر طلاق لے کر دوبارہ زوجِ اول سے نکاح کر لینا جائز ہے۔
- ڈاڑھی کی کوئی شرعی حیثیت نہیں ہے۔
- اسلام میں حدِ رجم نہیں ہے، بلکہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔
- معراج ایک خواب ہے۔
- نزولِ عیسیٰ کا عقیدہ غلط ہے۔
- امام مہدی اور دجال کا خروج بے بنیاد ہے۔
- سیدنا ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ ایک غنڈہ اور اوباش تھے۔ (نعوذ باللہ)
- غامدیہ (صحابیہ) رضی اللہ عنہا پیشہ ور زانیہ تھی۔ (نعوذ باللہ)

وغیرها من الخرافات و المخترعات.

رسول اللہ ﷺ کی اطاعت مستقل اور غیر مشروط ہے:

بہر حال بات ہو رہی تھی کہ یہ گروہ نام قرآن کا لیتا ہے، لیکن عمل قرآن کے یکسر خلاف ہے۔ جس حدیث کو چاہتے ہیں یا وہ ان کے مزعومہ نظریات کے خلاف ہوتی ہے، اسے قرآن کے خلاف باور کرا کے ردّ کر دیتے ہیں، حالاں کہ کسی بھی حدیثِ صحیح کو ظاہرِ قرآن کے خلاف باور کرا کے اسے رد کرنا اہلِ اسلام کا شیوہ نہ پہلے کبھی رہا ہے اور نہ، الحمد للہ، اب ہے۔ یہ طریقہ صرف اہلِ زیغ و اہلِ اہوا کا ہے، جنھوں نے موافقتِ قرآن کے خوش نما عنوان سے بے شمار احادیثِ رسول کو ٹھکرا دیا۔

چناں چہ امام ابن عبدالبر رحمہ اللہ (المتوفی ۴۶۳ ہجری) لکھتے ہیں:

"وقد أمر الله عزوجل بطاعته واتباعه أمرا مطلقاً مجملًا، ولم يقيد بشيئ، ولم يقل: ما وافق كتاب الله، كما قال بعض أهل الزيغ" [1]

"اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کی اطاعت کا مطلقاً حکم دیا ہے اور اسے کسی چیز سے مقید (مشروط) نہیں کیا ہے اور اللہ نے یہ بھی نہیں کہا کہ نبی اکرم ﷺ کی بات تم اس وقت ماننا جب وہ اللہ کی کتاب کے موافق ہو، جس طرح کہ بعض اہلِ زیغ کہتے ہیں۔"

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"إن قول من قال: تعرض السنة على القرآن، فإن وافقت ظاهره وإلا استعملنا ظاهر القرآن وتركنا الحديث، جهل"

یعنی "قبولیتِ حدیث کو موافقتِ قرآن سے مشروط کرنا جہالت (قرآن و حدیث سے بے خبری) ہے۔"

سنتِ رسول کی تین قسمیں اور تینوں ہی قابلِ اطاعت ہیں:

اسی لیے امام ابن القیم رحمہ اللہ قرآن اور حدیث کے باہم تعلق کو اس طرح بیان فرماتے ہیں:

"والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه:

أحدها: أن تكون موافقة من كل وجه، فيكون تواردُ القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلّة وتظافرها.

الثاني: أن تكون بيانا لما أريد بالقرآن وتفسيراً له.

[1] جامع بيان العلم وفضله (۲/ ۱۹۰)

الثالث: أن تكون موجبة لحكمٍ سكت القرآن عن إيجابه أو محرِّمة لما سكت عن تحريمه.

ولا تخرج عن هذه الأقسام، فلا تعارض القرآن بوجهٍ ما. فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه، ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديما لها على كتاب الله، بل امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنىً، وسقطت طاعته المختصّة به، وإنه إذا لم تجب طاعته إلا فيما وافق القرآن، لا فيما زاد عليه، لم يكن له طاعة خاصّة تختص به، وقد قال تعالىٰ: ﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ۚ وَ مَنْ تَوَلّٰى فَمَآ اَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا﴾ [النساء: ٨٠]"[1]

یعنی ''حدیثی احکام کی تین صورتیں ہیں:

① ایک تو وہ جو من کل الوجوہ قرآن کے موافق ہیں۔

② دوسرے وہ جو قرآن کی تفسیر اور بیان کی حیثیت رکھتے ہیں۔

③ تیسرے وہ جن سے کسی چیز کا وجوب یا اس کی حرمت ثابت ہوتی ہے، حالاں کہ قرآن میں اس کے وجوب یا حرمت کی صراحت نہیں۔

احادیث کی یہ تینوں قسمیں قرآن سے معارض نہیں ہیں۔ جو حدیثی احکام زائد علی القرآن ہیں، وہ نبی ﷺ کی تشریعی حیثیت کو واضح کرتے ہیں، یعنی ان کی تشریع وتقنین (قانون سازی) آپ کی طرف

[1] إعلام الموقعين (٢/ ٣١٤) بتحقيق عبد الرحمن الوكيل.

سے ہوئی ہے، جس میں آپ کی اطاعت واجب اور نافرمانی حرام ہے اور اسے تقدیم علی کتاب اللہ بھی نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم کی فرماں برداری ہے جس میں اس نے اپنے نبی ﷺ کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ اگر اس (تیسری) قسم میں نبیِ کریم ﷺ کی اطاعت نہ کی جائے اور یہ کہا جائے کہ آپ کی اطاعت صرف انہی باتوں میں کی جائے گی، جو قرآن کے موافق ہوں گی تو آپ کی اطاعت کا حکم بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے اور آپ کی وہ خاص اطاعت ہی ساقط ہو جاتی ہے جس کا حکم اللہ تعالیٰ نے دیا ہے:

﴿مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ وَ مَنْ تَوَلّٰى فَمَاۤ اَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا﴾۔"

حدیث کی اس تیسری قسم (زائد علی القرآن) ہی کی بابت نبیِ مکرم ﷺ نے اپنی امت کو تنبیہی انداز میں فرمایا تھا:

«أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْقُرْآنَ وَمِثْلَهُ مَعَهُ»[1]

"خبردار! یاد رکھنا! مجھے قرآن بھی عطا کیا گیا ہے اور اس کی مثل (سنت) بھی۔"

1 اور آپ کا یہی وہ منصب ہے، جو قرآنِ کریم کی اس آیت میں بیان فرمایا گیا ہے:

﴿وَاَنْزَلْنَاۤ اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]

"اے پیغمبر! ہم نے آپ کی طرف قرآن اس لیے اتارا ہے، تاکہ آپ لوگوں کو اس کی تشریح و تبیین کر کے بتلائیں۔"

[1] سنن أبي داود، باب لزوم السنة، رقم الحديث (٤٦٠٤)

چناں چہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اس منصب کے مطابق توضیح وتشریح کی اور اس کے اجمالات کی تفصیل بیان فرمائی، جیسے: نماز کی تعداد اور رکعات، اس کے اوقات اور نماز کی وضع و ہیئت۔ زکات کا نصاب، اس کی شرح، اس کو ادا کرنے کا وقت اور دیگر تفصیلات۔ قرآن کریم کے بیان کردہ اجمالات کی یہ تفسیر و توضیحِ نبوی اُمتِ مسلمہ میں حجت سمجھی گئی اور قرآنِ کریم کی طرح اسے واجب الاطاعت تسلیم کیا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ نماز اور زکات کی یہ شکلیں اور تفصیلات عہدِ نبوی سے آج تک مسلّم و متواتر چلی آرہی ہیں، ان میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔

2 قرآنِ کریم کے اجمال کی تفصیل وتفسیر جس طرح نبی ﷺ کا منصب ہے، بالکل اسی طرح عموماتِ قرآنی کی تخصیص اور اطلاقات (مطلق) کی تقیید بھی تبیینِ قرآنی کا ایک حصہ ہے اور قرآن کے عموم و اطلاق کی تخصیص و تقیید بھی آپ ﷺ کا منصبی فریضہ ہے اور اس کے تحت آپ نے یہ کام بھی کیا ہے اور اسے بھی اُمتِ مسلمہ نے متفقہ طور پر قبول کیا ہے۔ اسے زائد علی القرآن (قرآن میں اضافہ یا تغیر وتبدل) کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا، جیسا کہ آج کل فراہی گروہ سمیت بعض حضرات ان کو ردّ کرنے کی شوخ چشمانہ جسارت کر رہے ہیں۔

احکامِ قرآنی کے عموم کی تخصیص کی چند مثالیں:

ہم تفصیل میں جائے بغیر چند مثالیں ایسے عمومِ قرآنی کی پیش کرتے ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث سے تخصیص کی گئی ہے۔

1 ﴿ اَلسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَيْدِيَهُمَا ﴾ [المائدة: ٣٨]

”چور (مرد ہو یا عورت) ان کے ہاتھ کاٹ دو۔“

اس میں چور کا لفظ عام ہے، معمولی چیز چرانے والا چور ہو یا قیمتی چیز چرانے والا۔ لیکن اس عموم سے حدیثِ رسول نے اس چور کو خارج کر دیا، جس نے ربع دینار (۱/۴) سے کم قیمت کی چوری کی ہو۔[1]

یعنی چور ﴿اَلسَّارِقُ﴾ کے عموم میں تخصیص کر دی کہ اس سے وہ خاص چور مراد ہے، جس نے ایک خاص قدر و قیمت کی چیز چرائی ہو نہ کہ ہر قسم کے چور کے ہاتھ کاٹ دیے جائیں گے، جیسا کہ آیت کے عموم کا اقتضا ہے۔ اس کے علاوہ کچھ اور تخصیصات بھی احادیث سے ثابت ہیں۔ نیز بعض فقہا کی عائد کردہ شرائط سے بھی۔ (جس کی تفصیل اہلِ علم جانتے ہیں۔ علاوہ ازیں ''تدبرِ قرآن'' میں بھی چھے سات شرطیں بیان کی گئی ہیں)۔

2 قرآن کریم میں ہے:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدة: ٣]

''مردار اور خون تمھارے لیے حرام ہیں۔''

لیکن اس عموم میں حدیثِ رسول نے تخصیص کی اور مچھلی اور ٹڈی (دو مردار) اور جگر اور تلی (دو خون) حلال قرار دیے:

« أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَتَانِ وَدَمَانِ: اَلْجَرَادُ وَالْحُوتُ، وَالْكَبِدُ وَالطِّحَالُ »[2]

حالاں کہ عمومِ آیت کی رُو سے یہ چیزیں حرام قرار پاتی ہیں۔

3 ﴿قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْ مَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ

---

[1] سنن النسائي، رقم الحديث (٤٩٣٢)

[2] بلوغ المرام، كتاب الطهارة، رقم الحديث (١١) اس حدیث کا سنداً موقوف ہونا صحیح ہے، لیکن حکماً مرفوع ہے، کیوں کہ صحابی کا کہنا ہے: ''أحلت لنا'' یہ ''أُمِرْنَا'' اور ''نُهِينا'' کی طرح حکماً مرفوع ہے۔ (شرح بلوغ المرام از مولانا صفی الرحمٰن مبارک پوری)

يَّكُوْنَ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِيْرٍ فَاِنَّهٗ رِجْسٌ اَوْ فِسْقًا اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَاِنَّ رَبَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ﴿١٤٥﴾ [الأنعام: ١٤٥]

''کہہ دیجیے! میں اس وحی میں، جو میری طرف کی گئی ہے، کسی کھانے والے پر کوئی چیز حرام نہیں پاتا، جسے وہ کھائے، سوائے اس کے کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو یا خنزیر کا گوشت ہو کہ بے شک وہ گندگی ہے یا نافرمانی (کا باعث) ہو، جس پر غیر اللہ کا نام پکارا گیا ہو، پھر جو مجبور کر دیا جائے، اس حال میں کہ نہ بغاوت کرنے والا ہو اور نہ حد سے گزرنے والا تو بے شک تیرا رب بے حد بخشنے والا، نہایت رحم کرنے والا ہے۔''

اس آیت میں کلمۂ حصر کے ساتھ چار محرمات کی تفصیل ہے (مردار جانور، بہتا ہوا خون، سور کا گوشت اور وہ چیز جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو) جس کا اقتضا یہ ہے کہ ان چار محرمات کے علاوہ دیگر چیزیں حلال ہوں۔ لیکن اس عموم میں بھی حدیثِ رسول سے تخصیص کی گئی اور ہر ذی ناب (کچلی والا درندہ) اور ذی مخلب (پنجے سے شکار کرنے والا پرندہ) بھی حرام کر دیا گیا۔
صحیح مسلم، رقم الحدیث (١٩٣٤)

اسی طرح حدیثِ رسول سے محرمات میں پالتو گدھے کا اضافہ کیا گیا، بلکہ رسول اللہ ﷺ نے اس نہی (ممانعت) کو اللہ کا حکم قرار دیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا:
«إِنَّ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْ لُحُوْمِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ»[1]
''اللہ اور اس کا رسول تمھیں پالتو گدھے کے گوشت سے منع کرتے ہیں۔''

[1] صحیح البخاري، کتاب المغازي، رقم الحدیث (٤١٩٩)

4 اسی طرح قرآن صرف رضاعی ماں اور رضاعی بہن کی حرمت بیان کرتا ہے۔ رضاعی بیٹی کی حرمت کا اضافہ حدیثِ رسول ہی سے کیا گیا ہے۔

5 قرآن صرف دو بہنوں کو جمع کرنے سے منع کرتا ہے۔ خالہ اور بھانجی، پھوپھی اور بھتیجی کے جمع کرنے کی ممانعت قرآن کریم میں نہیں ہے، بلکہ ﴿وَ اُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ کے عموم سے ان کے جمع کرنے کی اباحت نکلتی ہے، لیکن حدیثِ رسول ہی نے اس عموم میں یہ تخصیص کی کہ ﴿مَا وَرَآءَ ذٰلِكُمْ﴾ کے حکمِ عموم میں خالہ بھانجی اور پھوپھی بھتیجی کو جمع کرنے کی اجازت نہیں ہے۔

6 بالکل اسی طرح سورۃ النور کی آیت کا معاملہ ہے:

﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾

[النور: ۲]

''جو زنا کرنے والی عورت ہے اور جو زنا کرنے والا مرد ہے، سو دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔''

اس میں زانی مرد اور زانی عورت کی جو سزا (سو کوڑے) بیان کی گئی ہے، یہ عام ہے، جس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ زانی شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ، ہر قسم کے زانی کے لیے سو کوڑوں کی سزا ہے، لیکن اس آیت کے عموم میں بھی حدیثِ رسول نے تخصیص کر دی اور نبیِ اکرم ﷺ نے اپنے طرزِ عمل سے بھی اس کی وضاحت فرما دی کہ سورۃ النور میں جو زنا کی سزا بیان کی گئی ہے، وہ صرف غیر شادی شدہ زانیوں کی ہے۔ اگر زنا کار مرد یا عورت شادی شدہ ہوں گے تو ان کی سزا سو کوڑے نہیں ہوگی، بلکہ رجم (سنگ ساری) ہے۔

اسی طرح اور متعدد مقامات ہیں، جہاں قرآن کے عموم کو حدیثِ رسول

سے خاص اور مقید کیا گیا ہے اور جس کو آج تک سب بالاتفاق مانتے آئے ہیں اور آج بھی مولانا اصلاحی و غامدی (اور ان سے متاثر چند افراد) کے سوا، اہلِ سنت کے تمام مکاتبِ فکر اس کو مانتے ہیں۔

بنا بریں رسول اللہ ﷺ کا جس طرح یہ منصب ہے کہ آپ قرآن کے مجمل احکام کی تفسیر اور تفصیل بیان فرمائیں (جیسا کہ فرمائی ہے)، جیسے: نمازوں کی تعداد، رکعتوں کی تعداد اور دیگر مسائلِ نماز۔ زکات کا نصاب اور اس کی دیگر تفصیلات۔ حج و عمرہ اور قربانی کے مناسک و مسائل اور دیگر اس انداز کے احکام ہیں۔ اسی طرح آپ کو یہ تشریعی مقام بھی حاصل ہے کہ آپ ایسے احکام دیں جو قرآن میں منصوص نہ ہوں، جس طرح چند مثالیں ابھی بیان کی گئی ہیں۔ انھیں ظاہرِ قرآن کے خلاف یا زیادت علی القرآن یا نسخِ قرآن یا تغیر و تبدل باور کرا کے رد نہیں کیا جا سکتا، کیوں کہ ایسے احکامِ حدیثیہ کو ظاہرِ قرآن کے خلاف یا قرآن پر زیادتی یا قرآن کا نسخ یا تغیر و تبدل کہنا ہی غلط ہے۔ یہ تو رسول اللہ ﷺ کا وہ منصب ہے جس کو قرآن نے اطاعتِ رسول ﷺ کا مستقل حکم دے کر بیان فرمایا ہے، مثلاً:

﴿ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾ [النساء: ٥٩]

''اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور اپنے اولوا الامر کی۔''

اس آیت میں اللہ کی اطاعت، رسول اللہ ﷺ اور اولوا الامر کی اطاعت کا حکم مسلمانوں کو دیا گیا ہے، لیکن اولوا الامر کی اطاعت کے حکم کے لیے الگ ﴿ أَطِيعُوا ﴾ کے الفاظ نہیں لائے گئے، البتہ ﴿ أَطِيعُوا اللَّهَ ﴾ کے ساتھ

﴿ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ ﴾ ضرور کہا، جس کا واضح مطلب یہی ہے کہ جس طرح اللہ کی اطاعتِ مستقل ہے، بالکل اسی طرح اطاعت رسول بھی مستقلاً و التزاماً ضروری ہے، تاہم اولوا الامر (فقہا، علما یا حاکمانِ وقت) کی اطاعت مشروط ہے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے ساتھ، اگر اولوا الامر اللہ کی اطاعت یا رسول کی اطاعت سے انحراف کریں تو «لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ» کے تحت ان کی اطاعت واجب نہیں رہے گی، بلکہ مخالفت ضروری ہوگی۔ اور آیتِ مذکور کے دوسرے حصے:

﴿ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ ﴾ [النساء: ٥٩]

''اپنے آپس کے جھگڑے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا دو۔''

سے بھی یہی ثابت ہو رہا ہے۔ کیوں کہ اگر صرف کتابِ الٰہی ہی کو ماننا کافی ہوتا تو تنازعات کی صورت میں صرف کتابِ الٰہی کی طرف لوٹنے کا حکم دیا جاتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے کتابِ الٰہی کے ساتھ رسول کی طرف لوٹنے کو بھی ضروری قرار دیا ہے، جو رسول اللہ ﷺ کی مستقل اطاعت کے وجوب کو ثابت کر رہا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی اس مستقل اطاعت کے حکم کو قرآن نے بڑا کھول کر بیان کیا ہے اور ﴿ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ ﴾ کو بہ تکرار متعدد جگہ ذکر فرمایا، مثلاً: سورت نساء کے علاوہ سورۃ المائدۃ [۹۲] سورت نور [۴۵] سورت محمد [۳۳] سورۃ التغابن [۱۲]۔ نیز فرمایا:

﴿ وَمَاۤ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ ﴾ [النساء: ٦٤]

''ہم نے ہر رسول کو اسی لیے بھیجا کہ اللہ کے حکم سے اس کی اطاعت کی جائے۔''

﴿ مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ﴾ [النساء: ٨٠]

''جس نے رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کی، بلاشبہ اس نے اللہ کی اطاعت کی۔''

﴿قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِيْ﴾ [آل عمران:٣١]

''اگر تم اللہ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو میرا اتباع کرو۔''

ان آیات سے واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حیثیت ایک مطاع اور متبوع کی ہے، جس کی اطاعت واتباع اہلِ ایمان کے لیے ضروری ہے۔

علاوہ ازیں آپ کو فصلِ خصومات اور رفعِ تنازعات کے لیے حاکم اور حَکَم بنایا گیا ہے، جیسا کہ آیت مذکورہ ﴿فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ﴾ کے علاوہ ذیل کی آیات سے بھی واضح ہے:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُوْنَ حَتّٰى يُحَكِّمُوْكَ فِيْمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوْا فِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا﴾

[النساء: ٦٥]

''آپ کے رب کی قسم! لوگ اس وقت تک مومن نہیں ہوں گے، جب تک وہ (اے پیغمبر!) آپ کو اپنے جھگڑوں میں اپنا حَکَم (ثالث) نہیں مانیں گے، پھر آپ کے فیصلے پر اپنے دلوں میں کوئی تنگی بھی محسوس نہ کریں اور دل سے اس کو تسلیم کر لیں۔''

نیز ارشادِ الٰہی ہے:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ۭ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا ﴾ [الأحزاب:٣٦]

''جب اللہ اور اس کا رسول کسی معاملے کا فیصلہ کر دیں تو پھر کسی

مومن مرد وعورت کو اپنے معاملے کا اختیار نہیں اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا، یقیناً وہ کھلی گمراہی میں مبتلا ہوگیا۔"

ان آیات میں بیان کردہ نبیِ اکرم ﷺ کی یہ حاکمانہ حیثیت بھی آپ کی مستقل اطاعت کو ضروری قرار دیتی ہے۔ نیز آیتِ احزاب میں اللہ تعالیٰ نے صرف اپنے ہی فیصلے کے ماننے کو مقتضائے ایمان قرار نہیں دیا، بلکہ اپنے فیصلے کے ساتھ رسول کے فیصلے کے ماننے کو بھی مقتضائے ایمان ٹھہرایا ہے۔ اسی طرح اور بھی متعدد مقامات پر اطاعت و انقیاد میں اللہ نے رسول اللہ ﷺ کو بھی اپنے ساتھ رکھا ہے اور ان کی بھی وہی حیثیت رکھی ہے، جو اللہ کی اپنی حیثیت ہے۔ جیسے سورۃ الحجرات کے آغاز میں فرمایا:

﴿يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيِ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ﴾ [الحجرات:١]

"اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اللہ اور اس کے رسول سے آگے نہ بڑھو اور اللہ سے ڈرو۔"

سورت احزاب کے آخر میں فرمایا:

﴿وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيْمًا﴾ [الأحزاب:٧١]

"اور جو اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کرے تو یقیناً اس نے کامیابی حاصل کر لی، بہت بڑی کامیابی۔"

سورت آلِ عمران میں فرمایا:

﴿قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْكٰفِرِيْنَ﴾ [آل عمران: ٣٢]

"کہہ دیں اللہ اور رسول کا حکم مانو، پھر اگر وہ منہ پھیر لیں تو بے شک

اللہ کافروں سے محبت نہیں رکھتا۔'' وغیرھا من الآیات.

نیز رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ گرامی کو اللہ تعالیٰ نے بطورِ آمر و ناہی مطاع مطلق کی حیثیت سے بیان فرمایا:

﴿مَآ اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾ [الحشر: ۷]

''رسول (ﷺ) تمھیں جو دیں، وہ لے لو اور جس سے وہ روک دیں، رک جاؤ۔''

سورۃ النور کے آخر میں فرمایا:

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِيْنَ يُخَالِفُوْنَ عَنْ اَمْرِهٖٓ اَنْ تُصِيْبَهُمْ فِتْنَةٌ اَوْ يُصِيْبَهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ﴾ [النور: ٦٣]

''جو لوگ اس (رسول) کے حکم کی مخالفت کرتے ہیں، وہ اس بات سے ڈریں کہ ان پر کوئی آزمایش آجائے یا ان کو کوئی دردناک عذاب آپہنچے۔''

اسی طرح قرآن کریم نے رسول اللہ ﷺ کے جو فرائضِ منصبی بیان فرمائے ہیں، ان میں تلاوتِ آیات کے ساتھ ساتھ تعلیمِ کتاب وحکمت کا بھی ذکر ہے۔[1] ظاہر بات ہے کہ یہ تعلیمِ کتاب وحکمت، تلاوتِ آیات سے یکسر مختلف چیز ہے۔ اگر آپ کا مقصدِ بعثت تلاوتِ آیات ہی ہوتا، اس کی تعلیم وتشریح آپ کی ذمے داری نہ ہوتی تو قرآن تعلیمِ کتاب وحکمت کے الگ عنوان سے اس کا ذکر کبھی نہ کرتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ تعلیمِ کتاب وحکمت بھی آپ کا منصب ہے اور اس سے مراد آپ کی وہی تشریح وتبیین ہے جس کی وضاحت گذشتہ صفحات میں کی گئی ہے۔

[1] دیکھیں: الجمعۃ [آیت: ۲] البقرۃ [آیت: ۱۵۱]

بہر حال قرآنِ کریم کی بیان کردہ تفصیلات سے واضح ہے کہ نبیِ اکرم ﷺ کی حیثیت (نعوذ باللہ) صرف ایک قاصد اور ''چٹھی رساں'' کی نہیں ہے، بلکہ آپ کی حیثیت ایک مطاع و متبوع، قرآن کے معلم و مبیّن اور حاکم و حَکَم کی ہے۔ اس لیے آپ ﷺ کے جو فرامین صحیح سند سے ثابت ہیں، وہ دین میں حجت اور اسی طرح واجب الاطاعت ہیں، جس طرح قرآنی احکام پر عمل کرنا اہلِ ایمان کے لیے ضروری اور فرض و واجب ہے۔

صحابۂ کرام کا عمل اور رویہ:

یہی وجہ ہے کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم نے قرآنِ کریم اور احادیثِ رسول میں کوئی فرق نہیں کیا اور دونوں کو نہ صرف یکساں واجب الاطاعت جانا، بلکہ احادیث کو قرآن ہی کا حصہ گردانا، چنانچہ صحیح بخاری میں سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا واقعہ مذکور ہے۔ انھوں نے ایک موقعے پر فرمایا:

«لَعَنَ اللّٰهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُوْتَشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللّٰهِ»[1]

''اللہ تعالیٰ گودنے والیوں اور گدوانے والیوں پر، چہرے کے بال اُکھاڑنے والیوں اور حسن کے لیے آگے کے دانتوں میں کشادگی کرنے والیوں پر لعنت کرے کہ یہ اللہ کی پیدا کی ہوئی صورت میں تبدیلی کرنے والی ہیں۔''

سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس بات کا علم قبیلۂ بنی اسد کی ایک عورت (اُم یعقوب) کو ہوا تو وہ سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس آئی اور آ کر کہا: مجھے معلوم ہوا ہے کہ آپ نے اس اس قسم کی عورتوں پر لعنت کی ہے۔

---

[1] صحيح البخاري، كتاب التفسير، رقم الحديث (٤٨٨٦)

سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"مَالِي لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللّٰهِ ﷺ وَمَنْ هُوَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ"

"آخر میں کیوں نہ اُن پر لعنت کروں، جن پر رسول اللہ ﷺ نے لعنت کی ہے اور جو اللہ کی کتاب (قرآن) کے مطابق بھی ملعون ہیں؟"

اس عورت نے کہا: میں نے تو سارا قرآن پڑھا ہے، اس میں تو کہیں بھی (مذکورہ) عورتوں پر لعنت نہیں ہے جس طرح کہ آپ کہتے ہیں۔ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"لَئِنْ كُنْتِ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ، أَمَا قَرَأْتِ: ﴿مَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا﴾"

"اگر تو نے قرآن کو پڑھا ہوتا تو یقیناً تو وہ بات اس میں پا لیتی۔ کیا تو نے قرآن کی یہ آیت نہیں پڑھی؟ رسول تمھیں جو دے، اسے لے لو اور جس سے تمھیں روک دے، اس سے رُک جاؤ۔"

عورت نے کہا: کیوں نہیں، یہ آیت تو پڑھی ہے۔ سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تو یقیناً اللہ کے رسول نے ان سے منع فرمایا ہے۔[1]

اس حدیث میں دیکھ لیجیے! سیدنا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ ﷺ کے فرمان کو اللہ کا فرمان اور کتاب اللہ کا حکم قرار دیا اور جب اس دور کی پڑھی لکھی خاتون کو بھی یہ نکتہ سمجھایا گیا تو اس نے بھی اسے بلا تأمل تسلیم کر لیا۔ اس کا صاف مطلب یہ ہوا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک نبی اکرم ﷺ کی زبان مبارک سے نکلے ہوئے الفاظ، قرآن ہی کی طرح وحیِ الٰہی کا درجہ رکھتے تھے۔

گفتۂ او گفتۂ اللہ بود　　گرچہ از حلقومِ عبداللہ بود

[1] صحيح البخاري، حواله مذكور.

قرآن کے الفاظ میں:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۞ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾ [النجم: ۳۔ ٤]

''اور نہ وہ اپنی خواہش سے بولتا ہے۔ وہ تو صرف وحی ہے جو نازل کی جاتی ہے۔''

قرآن کریم سے ایک مثال:

قرآن کریم سے بھی اس امر کی مثالیں ملتی ہیں کہ نبیِ کریم ﷺ پر قرآن کے علاوہ بھی وحیِ خفی کا نزول ہوتا تھا، جس کے مطابق بھی آپ عمل کرتے تھے۔ یہاں ہم صرف ایک مثال پیش کرتے ہیں۔

یہودیوں کا قبیلہ بنو نضیر، جس سے یہودیوں کے دوسرے دو قبیلوں کے ساتھ ساتھ، مسلمانوں کا ایک دوسرے کی مدد کرنے کا معاہدہ تھا، لیکن اس قبیلے نے منافقین اور مشرکینِ مکہ سے مل کر عہد شکنی کی اور رسول اللہ ﷺ کو ہلاک کرنے کی سازش کی، جس سے اللہ تعالیٰ نے بذریعۂ وحی آپ کو مطلع فرما دیا اور آپ نے اپنا بچاؤ کر لیا۔ لیکن ان کے اس غدر کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ جنگ کرنے کی تیاری کا حکم دے دیا اور آپ مسلمان مجاہدین کا لشکر لے کر ان کی طرف روانہ ہوگئے۔ یہودی مسلمان لشکر دیکھ کر اپنے قلعوں میں بند ہوگئے۔

رسول اللہ ﷺ نے ان کا محاصرہ کر لیا اور اُن پر مزید دباؤ ڈالنے کے لیے مسلمانوں کو حکم دیا کہ ان کے باغ میں لگے کھجوروں کے درخت کاٹ دیے جائیں۔ یہ دیکھ کر انھوں نے واویلا مچایا کہ آپ تو اصلاح کے علم بردار ہیں، لیکن یہ فساد والا کام کر رہے ہیں۔ عام حالات میں اگرچہ اس قسم کے کاموں کی ممانعت ہے، لیکن یہ چوں کہ جنگ کا موقع تھا اور دشمن کو جلد از جلد زیر کرنا تھا، کیوں کہ تاخیر میں مسلمانوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ تھا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے نبیِ اکرم ﷺ

کو حکم دیا کہ ان کے کچھ درختوں کو جلایا، یا کاٹ دیا جائے، آپ نے اس حکمِ الٰہی کے مطابق صحابہ کو یہ حکم دیا، بالآخر یہودی گھٹنے ٹیکنے پر مجبور ہو گئے۔ نبیِ اکرم ﷺ نے اس قبیلے کو یہاں سے نکال دیا۔

اس کی بابت اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں فرمایا:

﴿مَا قَطَعْتُمْ مِّنْ لِّيْنَةٍ اَوْ تَرَكْتُمُوْهَا قَآئِمَةً عَلٰٓى اُصُوْلِهَا فَبِاِذْنِ اللّٰهِ وَلِيُخْزِيَ الْفٰسِقِيْنَ﴾ [الحشر: ٥]

''تم نے جو کھجور کے کچھ درخت کاٹے یا (کچھ کو) ان کی جڑوں پر ہی قائم رہنے دیا، یہ اللہ کے اذن (حکم) سے ہوا اور تاکہ اللہ تعالیٰ کافروں کو ذلیل و رسوا کرے۔''

لیکن یہ حکم (اذن) قرآن میں کہاں ہے؟ کہیں نہیں ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ نبیِ اکرم ﷺ پر قرآن کریم کے علاوہ بھی وحی آتی رہی ہے اور اس وحیِ خفی کے مطابق بھی آپ نے احکام صادر فرمائے ہیں، جو یقیناً قرآن کے علاوہ ہیں، قرآن میں ان کا کہیں ذکر نہیں ہے۔ ایسے احکام کو زائد علی القرآن کہہ کر، یا قرآن کے خلاف باور کرا کے کیوں کر رد کیا جا سکتا ہے؟

یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ایسے فیصلوں اور حکموں کو جو قرآن میں منصوص نہیں ہیں، کتابِ الٰہی کا فیصلہ قرار دیا ہے، جس طرح شادی شدہ زانی کی سزا ''حدِ رجم'' ہے، جو نبیِ اکرم ﷺ نے قرآن کے عموم میں تخصیص کر کے مقرر فرمائی اور اس کو عملی طور پر نافذ بھی فرمایا۔ آپ نے اس حدِ رجم کو ''کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ'' قرار دیا:

«لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللّٰهِ»[1]

[1] صحيح البخاري، كتاب الحدود، رقم الحديث (٦٨٢٨)

صحابہ نے اپنے اختلافات میں حدیث کو حَکَم قرار دیا:

صحابۂ کرام کے بابرکت دور کو دیکھ لیجیے، آپ کو نمایاں طور پر یہ چیز ملے گی کہ ان کے مابین مسائل میں اختلاف ہوتا تو حدیثِ رسول ﷺ کے معلوم ہوتے ہی وہ اختلاف ختم ہو جاتا اور حدیث کے آگے سب سرِ تسلیم خم کر دیتے۔

نبیِ اکرم ﷺ کی وفات کے بعد آپ کی تدفین اور آپ کی جانشینی کے مسئلے میں اختلاف ہوا، جب تک ان کی بابت حدیث کا علم نہ ہوا، اس پر گفتگو ہوتی رہی، لیکن جوں ہی حدیث پیش کی گئی، مسئلے حل ہو گئے۔ تدفین کے مسئلے میں بھی اختلاف ختم ہو گیا اور جانشینی جیسا معرکہ آرا مسئلہ بھی پلک جھپکتے حل ہو گیا۔

اس طرح متعدد قضایا اور واقعات ہیں جن میں اس امر کی صراحت موجود ہے کہ حدیثِ رسول کو بلا تأمل حجتِ شرعیہ سمجھا گیا اور اس کا علم ہوتے ہی بحث و تکرار کی بساط لپیٹ دی گئی۔ عہدِ صحابہ کے بعد تابعین و تبع تابعین اور ائمہ و محدثین کے ادوار میں بھی حدیثِ رسول کی یہ تشریعی حیثیت قابلِ تسلیم رہی، بلکہ کسی دور میں بھی اہلِ سنت والجماعت کے اندر اس مسئلے میں اختلاف ہی نہیں رہا۔

حدیثِ رسول کی یہی وہ تشریعی اہمیت تھی، جس کے لیے اللہ تعالیٰ نے تکوینی طور پر محدثین کا ایسا بے مثال گروہ پیدا فرمایا، جس نے حدیثِ رسول کی حفاظت کا ایسا سروسامان کیا کہ انسانی عقلیں ان کاوشوں کو دیکھ کر دنگ رہ گئیں اور محدثین نے حدیث کی تہذیب و تنقیح کے لیے ایسے علوم ایجاد کیے، جو مسلمانوں کے لیے سرمایۂ صد افتخار ہیں۔ اگر حدیثِ رسول کی یہ تشریعی اہمیت نہ ہوتی، جس طرح کہ آج کل باور کرایا جا رہا ہے تو سوچنے کی بات یہ ہے کہ محدثین رحمہم اللہ کو حفاظتِ حدیث کے لیے اتنی عرق ریزی اور جگر کاوی کی پھر ضرورت ہی کیا تھی؟

احادیث کی اتنی اہمیت کیوں ہے؟

واقعہ یہ ہے کہ قرآنِ کریم جس قسم کا انسانی معاشرہ تشکیل دینا چاہتا ہے، جو تہذیب و تمدن انسانوں کے لیے پسند فرماتا ہے اور جن اقدار و روایات کو فروغ دینا چاہتا ہے، اس کے بنیادی اصول ہر چند قرآن کریم میں بیان کر دیے گئے ہیں، تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس کی عملی تفصیلات و جزئیات سیرتِ رسول ﷺ ہی نے مہیا کی ہیں۔ اس لیے یہ اسوۂ رسول (اسوۂ حسنہ) جو احادیث کی شکل میں محفوظ و مدوّن ہے، ہر دور کے مسلمانوں کے لیے بیش قیمت سرمایہ رہا ہے۔ اسی اتباعِ سنت اور پیرویِ رسول کے جذبے نے مسلمانوں کو ہمیشہ الحاد و زندقہ (بے دینی) سے بچایا ہے، شرک و بدعت کی گرم بازاری کے باوجود توحید و سنت کی مشعلوں کو فروزاں رکھا ہے، مادیت کے جھکڑوں میں روحانیت کے دیے جلائے رکھے ہیں اور یوں شرار بولہبی پر چراغِ مصطفوی ہمیشہ غالب رہا ہے۔

آج جو لوگ سنتِ رسول کی تشریعی حیثیت کو ختم کرنے پر تلے ہوئے ہیں، وہ دراصل اسی اتباعِ سنت کے جذبے کو نیست و نابود کرنا چاہتے ہیں جو قرآنِ کریم کے بپا کردہ اسلامی معاشرے کی روح اور بنیاد ہے اور جس کے بعد انسانوں کے اس معاشرے کو، جس میں مسلمان بستے ہیں، مغربی تہذیب و تمدن میں ڈھالنا مشکل نہیں ہوگا۔

چناں چہ ہمارے معاشرے کا یہی وہ طبقہ ہے، جو اپنے لبرل نظریات اور اِباحیت پسندانہ رویے کی وجہ سے حدیثِ رسول کی حجیت کا مخالف ہے اور صرف قرآنِ کریم کی پیروی کے نام پر مغربی اَفکار و تہذیب کو فروغ دینا چاہتا ہے۔

پچھلے مختلف اَدوار میں بھی اگر چہ انکارِ حدیث کا یہ فتنہ کسی نہ کسی انداز سے رہا ہے، لیکن جو عروج اسے اس زمانے میں حاصل ہوا ہے، اس سے پیشتر کبھی نہ

ہوا اور جو منظم سازش اس وقت اس کے پیچھے کارفرما ہے، پہلے کبھی نہ تھی۔

اسلام کی ابتدائی دو صدیوں کے بعد معتزلہ نے بعض احادیث کا انکار کیا، لیکن اس سے ان کا مقصود اپنے گمراہ کن عقائد و نظریات کا اِثبات تھا۔ اسی طرح گزشتہ ایک ڈیڑھ صدی پہلے نیچر پرستوں نے احادیث کی حجیت میں مین میکھ نکالی، اس سے بھی ان کا مقصود اپنی نیچر پرستی کا اثبات اور معجزاتِ قرآن کی من مانی تاویلات تھا۔ نیچر پرستوں کا یہی گروہ اب ''مستشرقین'' اور ''مستغربین'' کی ''تحقیقاتِ نادرہ'' سے متاثر، ساحرانِ مغرب کے افسوں سے مسحور اور شاہدِ مغرب کی عشوہ طرازیوں سے مرعوب یا اس کے غمزہ و ادا کا قتیل ہو کر ایک منظم طریقے سے قومِ رسول ہاشمی کو ان کی تہذیب و معاشرت سے محروم کرنا اور اسلامی اقدار و روایات سے بیگانہ کر کے تہذیبِ جدید کے سانچے میں ڈھالنا چاہتا ہے۔ لا قدّره الله، ثم لا قدّره الله.

فراہی، اصلاحی، غامدی گروہ کے گمراہ کن نظریات:

احادیث کی حجیت اور تشریعی اہمیت پر ہم نے قدرے تفصیل سے اس لیے روشنی ڈالی ہے کہ اس کے بغیر غامدی، اصلاحی یا فراہی گروہ کے گمراہ کن نظریات کی وضاحت ممکن نہیں تھی۔ خیال رہے کہ اس گروہ کے لیے یہ تینوں لفظ اہلِ علم میں متداول ہیں اور شاید آگے چل کر مستقبل قریب یا بعید میں یہی گروہ عمار گروہ کے نام سے بھی معنون ہو جائے۔

فراہی کی طرف نسبت، مولانا حمید الدین فراہی کی وجہ سے ہے، جنھوں نے سب سے پہلے قرآن کی شرح و تفسیر میں عرب شعرا کے جاہلی کلام کو سب سے زیادہ اہمیت دی، بلکہ احادیث کے مقابلے میں اسی کو بنیاد قرار دیا۔ اسی طرح نظمِ قرآن پر بھی ضرورت سے زیادہ زور دیا۔ علاوہ ازیں احادیث کو

مشکوک ٹھہرایا اور اُن کی تشریعی حیثیت سے انکار کیا، اسی بنیاد پر دیگر احادیث کے ساتھ حدِ رجم کا انکار کیا۔

اصلاحی کی نسبت کی وجہ مولانا امین احسن اصلاحی کے افکار و تفردات ہیں، جن کو اس گروہ نے ایمانیات کی حد تک حرزِ جان بنا رکھا ہے۔ علاوہ ازیں ان کو حمید الدین فراہی کا سب سے زیادہ ہونہار شاگرد اور اُن کے افکار کا سب سے بڑا شارح سمجھا جاتا ہے۔

غامدی گروہ کہلانے کی وجہ، غامدی صاحب کا مولانا اصلاحی سے شرفِ تلمذ اور ان کے گمراہ کن نظریات کی اندھی تقلید، بلکہ ان کے ردّے پر مزید ردّے چڑھا کر ان کی کجی اور گمراہی کو فلک چہارم تک پہنچانے کا عظیم کارنامہ سرانجام دینا ہے۔ ع

این کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

اور عمار گروہ کہلانے کی وجہ بھی یہی بنے گی کہ ایک تو وہ بھی ان کی شاگردی کے سلسلۃ الضلال سے نہ صرف منسلک ہیں، بلکہ اس پر ان کو فخر ہے۔ دوسرے وہ بھی اسی راہ کے راہرو ہیں، جو غامدی صاحب نے اپنائی ہوئی ہے اور یہ وہ راہ ہے جس کے بارے میں ہم پورے یقین واذعان سے کہتے ہیں ؎

ترسم نہ رسی بکعبہ اے اعرابی
این راہ کہ تو می روی بہ ترکستان است

حاملینِ فکرِ فراہی اور غامدی سے پانچ سوال:

بہر حال ہم اب اصل موضوع، غامدی صاحب کے تصورِ حدیث و سنت پر گفتگو کرتے ہیں۔ ہم پہلے وضاحت کر آئے ہیں کہ اصطلاحات ہر شخص کی اپنی

اپنی نہیں ہوتیں، بلکہ ایک خاص عقیدہ و ایمان رکھنے والے گروہ کی ہوتی ہیں۔ اہلِ رفض و تشیع کی ایک اصطلاح ''امامت'' ہے۔ کوئی شخص یہ کہے کہ میرے نزدیک اس کا مطلب دو رکعت نماز کی امامت ہے۔ کوئی شیعہ اس شخص کی اس رائے کو تسلیم نہیں کرے گا، حالاں کہ یہ لفظ ہمارے ہاں اس معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے، لیکن اس کا عقیدۂ امامت سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیوں کہ وہ ایک گروہ کی خاص اصطلاح ہے۔

ختمِ نبوت، اہلِ سنت کی ایک اصطلاح ہے، جس کا مفہوم واضح ہے، لیکن ایک گروہ دعویٰ کرتا ہے کہ ہم بھی ختمِ نبوت کے قائل ہیں، لیکن اس کے باوجود وہ اِجرائے نبوت کے بھی قائل ہیں۔ کون مسلمان ہے، جو یہ تسلیم کرے گا کہ مرزائی واقعی ختمِ نبوت کے قائل ہیں؟

اسی طرح غامدی و اصلاحی اور فراہی کا حدیث و سنت کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ ان کو مانتے ہیں، لیکن ان کے اُس اصطلاحی مفہوم کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں جو چودہ سو سال سے حدیث و سنت کی اصطلاح کا مفہوم مسلّم چلا آرہا ہے۔ چودہ سو سالہ مسلّمہ اصطلاحات کا ایک نیا مفہوم گھڑ کر کہتے ہیں کہ میں ''حدیث و سنت'' کو مانتا ہوں۔ یہ کس طرح صحیح ہوسکتا ہے اور کس طرح یہ تسلیم کیا جا سکتا ہے کہ وہ واقعی حدیث و سنت کو ماننے والے ہیں؟ اس لیے سب سے پہلے یہ اعتراف کر لینا چاہیے کہ وہ حدیث و سنت کے منکر ہیں اور غامدی صاحب کا یہ دعویٰ کہ میرے اور علما کے درمیان:

''محض اصطلاحات کا اختلاف ہے، ورنہ حقیقت کے لحاظ سے دیکھا جائے تو میرے اور ائمہ سلف کے موقف میں سرمو فرق نہیں ہے۔''[1]

[1] ''الشریعۃ'' (اپریل ۲۰۰۹ء)

یہ سراسر جھوٹ ہے، بلکہ اس صدی کا سب سے بڑا جھوٹ اور اپنے کامل معنوں میں فراڈ ہے۔ اگر وہ اپنے اس دعوے میں سچے ہیں تو وہ بتلائیں کہ ''سنت'' کی یہ تعریف جوانھوں نے کی ہے:

''سنت سے ہماری مراد دینِ ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبی اکرم ﷺ نے اس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔''[1]

اس میں پہلا سوال تو یہ ہے کہ ''سنت'' کا یہ مفہوم غامدی صاحب سے پہلے کسی نے بیان کیا ہے؟ اگر کیا ہے تو ثابت کریں اور اگر نہیں کیا ہے تو اس کا صاف مطلب یہی ہے کہ وہ سنت کے منکر ہیں۔ جب تک وہ سنت کے چودہ سو سالہ مسلّمہ مفہوم کے مطابق سنت کو تسلیم نہیں کریں گے، وہ سنت کو ماننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے۔ اگر کرتے ہیں تو ان کا یہ دعویٰ جھوٹ ہی نہیں ہے، بلکہ سراسر دجل و فریب کا مظاہرہ ہے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ دینِ ابراہیمی کی وہ اصل روایت کیا ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ نے تجدید و اصلاح کی اور اس میں ''بعض اضافے'' بھی فرمائے؟ پہلے دینِ ابراہیمی کی اصل روایت سامنے آنی چاہیے کہ وہ کیا تھی؟ پھر بتلایا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس میں فلاں فلاں ''تجدید و اصلاح'' یا اضافہ فرمایا۔ جب تک ان دو چیزوں کی وضاحت نہیں ہوگی، اسے ''دین کی حیثیت'' کس طرح دی جا سکتی ہے؟ دین تو وہ ہے جس کے دلائل کا تحریری ثبوت ہو۔ وہ تو دین نہیں ہوسکتا، جو صرف کسی ایک شخص کے ذہن میں ہو یا وہ اپنی ذہنی اختراع نکال کر کاغذ پر پھیلا دے۔

---

[1] میزان (ص: ۱۴) طبع سوم، ۲۰۰۸ء۔

دینِ اسلام کا تحریری ثبوت قرآن اور احادیث میں موجود ہے۔ احادیث تو غامدی صاحب کے نزدیک غیر معتبر اور دفترِ بے معنی ہے۔ ہاں عرب کا بے سند جاہلی کلام ان کے نزدیک نہایت معتبر ہے۔ قرآن کے ماننے کے بھی وہ دعوے دار ہیں۔ ہمارے سوال کا جواب وہ قرآن کریم یا شعرائے عرب کے جاہلی کلام سے یا چلو تاریخ کی کسی کتاب ہی سے دے دیں۔

۳۔ اگر ان کے اور ائمۂ سلف کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے تو وہ واضح کریں کہ انھوں نے بھی حدیث اور سنت کے درمیان فرق کیا ہے؟ یہ فرق سلف نے کہاں بیان کیا ہے؟

ائمۂ سلف میں کس نے کہا ہے کہ ''حدیث سے عقیدہ و عمل کا اثبات نہیں ہوتا''۔ ان کے الفاظ ہیں:

> ''نبی اکرم ﷺ کے قول و فعل اور تقریر و تصویب کی روایتیں جو زیادہ تر اخبارِ آحاد کے طریقے پر نقل ہوئی ہیں اور جنھیں اصطلاح میں حدیث کہا جاتا ہے، ان کے بارے میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ ان سے دین میں کسی عقیدہ و عمل کا کوئی اضافہ نہیں ہوتا ... یہ چیز حدیث کے دائرے ہی میں نہیں آتی کہ وہ دین میں کسی نئے حکم کا ماخذ بن سکے۔''[1]

غامدی صاحب یا ان کے حواری بتلائیں کہ حدیث کے بارے میں یہ موقف ائمۂ سلف میں سے کس کا یا کس کس کا ہے؟ خیال رہے کہ خبرِ آحاد کے بارے میں بعض فقہا نے کچھ تحفظات کا اظہار کیا ہے، لیکن اس وقت یہاں اس بحث کی گنجایش نہیں۔ غامدی صاحب نے تو یہاں اس اصطلاح کا استعمال غالبًا اسی ذہنی تحفظ کے تحت کیا ہے کہ اس کی آڑ میں شاید کچھ فقہا کے حوالے پیش

[1] میزان (ص: ٦١)

کیے جا سکتے ہیں، لیکن مسئلہ تو ائمہ سلف کا ہے، جو لفظ غامدی صاحب نے استعمال کیا ہے۔ ائمہ سلف میں کس نے حدیث کی بابت یہ خامہ فرسائی کی ہے، جس سے دین میں حدیث کی کوئی اہمیت باقی نہیں رہتی؟

ظاہر بات ہے جب حدیث سے کسی عقیدہ وعمل کا اضافہ نہیں ہوتا اور وہ دین میں کسی نئے حکم کا ماخذ نہیں بن سکتی تو پھر حدیثِ رسول کی کیا اہمیت باقی رہ جاتی ہے؟

۴۔ علاوہ ازیں ''نئے حکم'' کا کیا مطلب؟ یہ ان کے اسی گمراہ کن نظریے کا غماز ہے کہ حدیثِ رسول سے قرآن کے عموم کی تخصیص نہیں ہوسکتی، جب کہ ائمہ سلف، محدثین، فقہائے اُمت؛ سب حدیثِ رسول کو قرآن کا مخصص، یعنی دینی حکم تسلیم کرتے ہیں، لیکن یہ صاحب اس تخصیص کو قرآن میں تغیر وتبدل سے تعبیر کر کے بظاہر قرآن کی عظمت کا اظہار کرتے ہیں، لیکن درحقیقت قرآن کے بیان کردہ منصبِ رسالت (مُبَیِّن) کا انکار کر کے قرآن کا انکار کرتے ہیں۔

ہمارا اس گروہ سے سوال ہے کہ ائمہ سلف نے قرآن کے عموم میں تخصیص کو تخصیص ہی کہا ہے یا بعض نے اس کے لیے نسخ کا لفظ استعمال کیا ہے، لیکن مراد ان کی بھی اس لفظ سے اصطلاحی نسخ نہیں، بلکہ تخصیص ہی ہے، لیکن کیا ائمہ سلف میں سے کسی امام، محدث اور فقیہ نے یہ کہا ہے کہ یہ نیا حکم ہے جو قرآن سے الگ یا زائد علی القرآن یا قرآن میں تغیر وتبدل ہے؟

لیکن غامدی صاحب کے نزدیک یہ تخصیص، قرآن میں تغیر وتبدل ہے، جس کا حق رسول اللہ ﷺ کو بھی نہیں ہے۔[1]

① برہان (ص:۵۶) طبع پنجم، فروری ۲۰۰۸ء۔

۵۔ علاوہ ازیں یہ گروہ ''سنت، سنت'' کی بڑی رٹ لگاتا ہے، جس سے اس کا مقصود یہ تاثر دینا ہوتا ہے کہ حدیث گو ان کے نزدیک غیر معتبر ہے، لیکن سنت کی ان کے ہاں بڑی اہمیت ہے، لیکن اول تو حدیث و سنت میں یہ فرق ہی خانہ ساز ہے، کسی امام، محدث یا فقیہ نے ایسا نہیں کہا ہے۔ ان کے نزدیک حدیث اور سنت مترادف اور ہم معنی ہے، جو چیز رسول اللہ ﷺ کے قول، عمل اور تقریر سے ثابت ہے، وہ دین میں حجتِ قاطع ہے، اسے حدیث کہہ لیں یا سنت، یہ ایک ہی بات اور ایک ہی حقیقت کے دو نام ہیں۔

پیغمبر کی راہنمائی اور عمل، سنت ہے نہ کوئی قابلِ عمل چیز ...، غامدی ذہن کی فلسفیانہ اُبکائی:

لیکن یہ گروہ بظاہر ''سنت'' کی ''اہمیت'' کا قائل ہے، لیکن سنت کے بارے میں بھی ذرا ان کا موقف ملاحظہ ہو:

> ''دوسرا اصول یہ ہے کہ سنت کا تعلق تمام تر عملی زندگی سے ہے، یعنی وہ چیزیں جو کرنے کی ہیں۔ علم و عقیدہ، تاریخ، شانِ نزول اور اس طرح کی دوسری چیزوں کا سنت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ سنت کا لفظ ہی اس سے ابا کرتا ہے کہ ایمانیات کی قسم کی کسی چیز پر اس کا اطلاق کیا جائے۔ لہٰذا علمی نوعیت کی کوئی چیز بھی سنت نہیں ہے، اس کا دائرہ کرنے کے کام ہیں، اس دائرے سے باہر کی چیزیں اس میں کسی طرح شامل نہیں کی جا سکتیں۔''[1]

آگے سنیے! آگے چل کر سنت کا تعلق، عملی زندگی سے بھی ختم، پہلے اس کا

[1] میزان (ص: ۵۸)

دائرہ کرنے کے کام تک محدود بتلایا، اب اس کا بھی انکار۔ ملاحظہ فرمایئے:

''وہ چیزیں بھی سنت نہیں ہوسکتیں، جو نبیِ اکرم ﷺ نے لوگوں کی راہنمائی کے لیے انھیں بتائی تو ہیں، لیکن اس راہنمائی کی نوعیت ہی پوری قطعیت کے ساتھ واضح کر دیتی ہے کہ انھیں سنت کے طور پر جاری کرنا آپ کے پیشِ نظر ہی نہیں ہے۔ اس کی ایک مثال نماز میں قعدے کے اذکار ہیں۔

''روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے لوگوں کو تشہد اور درود بھی سکھایا ہے اور اس موقع پر کرنے کے لیے دعاؤں کی تعلیم بھی دی ہے، لیکن یہی روایتیں واضح کر دیتی ہیں کہ ان میں سے کوئی چیز بھی نہ آپ نے بطورِ خود اس موقع کے لیے مقرر کی ہے اور نہ سکھانے کے بعد لوگوں کے لیے اسے پڑھنا لازم قرار دیا ہے۔

''یہ پسندیدہ اذکار ہیں اور ان سے بہتر کوئی چیز تصور نہیں کی جا سکتی، لیکن اس معاملے میں آپ کا طرزِ عمل صاف بتاتا ہے کہ آپ لوگوں کو کسی بات کا پابند نہیں کرنا چاہتے، بلکہ انھیں یہ اختیار دینا چاہتے ہیں کہ وہ آپ کی سکھائی ہوئی یہ دعائیں بھی کر سکتے ہیں اور ان کی جگہ دعا و مناجات کے لیے کوئی اور طریقہ بھی اپنا سکتے ہیں۔ لہٰذا سنت صرف یہی ہے کہ ہر نماز کی دوسری اور آخری رکعت میں نماز پڑھنے والا دو زانو ہو کر قعدے کے لیے بیٹھے۔ اس کے علاوہ کوئی چیز بھی اس موقعے پر سنت کی حیثیت سے مقرر نہیں کی گئی۔''[1]

دیکھا آپ نے اس اقتباس میں غامدی صاحب اصل شارع کے روپ

[1] میزان (ص:۶۰)

میں فیصلہ فرما رہے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے قعدۂ نماز میں فلاں چیز ضروری اور فلاں چیز غیر ضروری ہے۔ دلیل کیا ہے؟ صرف غامدی صاحب کے ذہنی تحفظات، یا ذہنی اُپج، یا اختراعات!!

ورنہ حدیث میں تو کوئی اشارات ایسے نہیں ہیں، جن کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جا سکے کہ ان کی حیثیت صرف راہنمائی کی ہے، یہ سنت نہیں ہے۔ یعنی راہنمائی سنت سے الگ چیز ہے۔ پھر اگر پیغمبر کی راہنمائی سنت نہیں ہے تو سنت کیا ہے؟ اور وہ پیغمبر ہی کیا ہے، جس کی راہنمائی (سنت) کوئی قابلِ عمل چیز ہی نہیں ہے؟!

یہ فلسفہ بھی خوب ہے: ''آپ نے تشہد اور درود سکھایا ہے، اس موقع کے لیے دعائیں بھی بتلائی ہیں، لیکن آپ نے ان کا پڑھنا لازم نہیں کیا ہے۔'' سبحان اللہ! کیا آپ کا نماز میں ان کا پڑھنا اور صحابہ کو پڑھنے کا حکم دینا، امت کے لیے ان پر عمل کرنے کے لیے کافی نہیں ہے؟

مزید ستم ظریفی: ''یہ آپ کے پسندیدہ اذکار ہیں اور ان سے بہتر کوئی چیز تصور نہیں کی جا سکتی، لیکن آپ کسی بات کا پابند نہیں کرنا چاہتے، بلکہ یہ اختیار دینا چاہتے ہیں کہ وہ آپ کی سکھائی ہوئی دعائیں بھی کر سکتے ہیں اور ان کی جگہ دعا و مناجات کے لیے کوئی اور طریقہ بھی اپنا سکتے ہیں۔''

لیکن یہ اختیار والی بات آپ کے کس طرزِ عمل سے جناب غامدی صاحب کو معلوم ہوئی ہے؟ اس کی دلیل کیا ہے؟ ورنہ اس اعتراف کے باوجود کہ ''یہ اذکار نبیِ اکرم ﷺ کے پسندیدہ ہیں۔ نیز ان سے بہتر کوئی چیز تصور نہیں کی جا سکتی۔'' کون بدبخت مسلمان ایسا ہوگا کہ وہ ان کو چھوڑ کر دعا و مناجات کا اپنا طریقہ اختیار کرے گا؟ اور زبانِ رسالت سے نکلے ہوئے مبارک الفاظ کی جگہ اپنے الفاظ میں دعا کرنا پسند کرے گا؟ یہ تو غامدی صاحب ہی کا حوصلہ یا ان کی

جسارت بے جا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے طریقے اور دعائیہ کلمات کے مقابلے میں ہر کہ و مہ کو اپنا طریقہ اور خود ساختہ دعائیہ کلمات اپنانے کی اجازت اور ترغیب دے رہے ہیں۔ ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَّقُوْلُوْنَ اِلَّا كَذِبًا﴾ [الكهف: ٥]

اہلِ اسلام کے نزدیک حدیث وسنت کا مفہوم اور غامدی صاحب کا مفہوم:

غامدی صاحب کے اندر اس شوخ چشمانہ جسارت کا حوصلہ کیوں پیدا ہوا؟ اس لیے کہ وہ آپ کے طریقے اور عمل کو ''سنت'' سمجھنے کے لیے تیار نہیں، چناں چہ ان کے ٹیپ کا بند ملاحظہ فرمائیں:

> ''لہٰذا سنت صرف یہی ہے کہ ہر نماز کی دوسری اور آخری رکعت میں نماز پڑھنے والا دو زانو ہو کر قعدے کے لیے بیٹھے، اس کے علاوہ کوئی چیز بھی اس موقع پر سنت کی حیثیت سے مقرر نہیں کی گئی۔''

ہم نے الحمد للہ مکمل اقتباس دے کر اس کے مختلف ٹکڑوں کی وضاحت کی ہے، اس میں کمی بیشی نہیں کی ہے، تاکہ ان کا حلقۂ ارادت یا وہ خود یہ نہ کہہ سکیں کہ سیاق وسباق کو حذف کر کے ان کے مفہوم یا الفاظ کو غلط رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ ہم نے ایسا کیا ہے نہ ہم ایسا کرنا جائز ہی سمجھتے ہیں۔ یہ علمی بددیانتی ہے، جو اہلِ علم کے شایان نہیں، بلکہ ہم تو یہاں تک کہتے ہیں کہ غامدی صاحب یا ان کے ''استاذ امام'' کے ''منصوص کلمات'' کی شرح وتوضیح میں بھی کوئی تجاوز ایسا ہوا ہو کہ بات "توجيه القول بما لا يرضىٰ به القائل" کے درجے تک پہنچ گئی ہو تو ہمیں ان شاء اللہ اس پر بھی معذرت کرنے میں کوئی تأمل نہیں ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ استاذ اور شاگرد؛ ان دونوں حضرات نے اپنی گمراہی

کا اظہار اور سلف کی راہِ ہدایت سے ہٹ کر زیغ و ضلال کی راہ نوردی اتنے واشگاف الفاظ میں اور اتنی بے باکی اور بلند آہنگی سے کی ہے کہ ان کی عبارتوں کو توڑ مروڑ کر پیش کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، وہ اپنے مفہوم میں بالکل واضح ہیں اور چیخ چیخ کر کہہ رہی ہیں کہ ہمارا نظریہ حدیث و سنت وہ نہیں ہے جو چودہ سو سال سے اُمتِ مسلمہ میں مسلّمہ چلا آ رہا ہے، بلکہ امت کے ائمہ سلف، علما و فقہا اور محدثین کو حدیث و سنت کا نہ مفہوم سمجھ میں آیا ہے اور نہ وہ ان کے مقام و مرتبے ہی کو پہچان سکے ہیں، بلکہ چودہ سو سال کے بعد یہ ''سعادت'' تو امامِ اول فراہی صاحب کو، دوسرے نمبر پر ''امامِ ثانی'' اصلاحی صاحب کو اور ''امامِ ثالث'' غامدی صاحب اور اُن کے ہمنواؤں کو حاصل ہوئی ہے ع

یہ نصیب اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے!

اور حدیث کا وہ مقام جو ان کی سمجھ میں آیا ہے کہ یہ باسند سلسلۂ روایات غیر معتبر اور ثانوی اہمیت کا حامل ہے اور قرآن فہمی میں بے سند شعرائے عرب کا جاہلی کلام یا پھر تحریف شدہ تورات و انجیل وغیرہ کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اس طرفہ تماشے کے باوجود دعویٰ یہ ہے کہ ہمارے اور ائمۂ سلف کے درمیان سرِ مو فرق نہیں ہے۔ صرف اصطلاحات کا فرق ہے۔ یہ گویا اپنے سوا سب کو بے وقوف سمجھنے والی بات ہے۔

محترم! اصطلاحات کا فرق ہی تو اختلاف کی اصل بنیاد ہے۔ جب ائمہ سلف کے نزدیک حدیث و سنت کا مفہوم کچھ اور ہے، جس کی رُو سے ایک تو حدیث و سنت ایک ہی چیز کا نام ہے۔ دوسرے، سارے دین کی بنیاد حدیث ہے اور اس کے بغیر نہ قرآن کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ قرآن پر عمل ہی کیا جا سکتا ہے۔ نیز تمام احادیثِ صحیحہ حجتِ شرعیہ اور ماخذِ شرعی ہیں۔ احادیث جس طرح

قرآن کے اجمالات کی شرح و توضیح کرتی ہیں، اسی طرح قرآن کے عمومات کی تخصیص بھی کرتی ہیں۔ علاوہ ازیں لغت یا عرب شعرا کے کلام سے حسبِ ضرورت استفادہ و استشہاد تو کیا جا سکتا ہے، لیکن اسے قرآن فہمی میں اصل اہمیت اور اصل بنیاد نہیں بنایا جا سکتا۔ اصل بنیاد تو صحیح احادیث، آثارِ صحابہ اور سلف کی تعبیر ہے۔ جو تفسیر اس طریقۂ ماثور سے ہٹ کر ہوگی، وہ قرآن کی تفسیر نہیں، قرآن کے نام پر اسی طرح گمراہی ہے، جیسے: سر سید کی تفسیر یا پرویز کی تفسیر گمراہیوں کا مجموعہ ہے۔ اور ''تدبرِ قرآن'' بھی اسی سلسلۃ الضلال کی ایک کڑی ہے اور رجم کا بطورِ حد انکار ام الضلال ہے، جو ''تدبرِ قرآن'' میں بڑے شدّ و مد سے کیا گیا ہے۔

جب کہ غامدی صاحب کی اصطلاح میں سنت و حدیث کا مفہوم مذکورہ مفہوم سے یکسر مختلف ہے۔ ان کے نزدیک حدیث، اول تو معتبر ذرائع سے ثابت نہیں، اگر کوئی ثابت ہوجائے تو اس کی کوئی حیثیت نہیں، اس سے کوئی عقیدہ و عمل ثابت نہیں ہوتا۔ اسی طرح سنت ہے، وہ بھی ان کے نزدیک تعداد میں چند ہی ہیں، اس لیے کہ سنت سے مراد نبیِ اکرم ﷺ کی حدیث نہیں ہے، جو سات، آٹھ ہزار کی تعداد میں صحیحین (بخاری و مسلم) میں ہیں اور ایک معقول تعداد سننِ اربعہ اور دیگر بعض کتبِ حدیث میں ہے۔ ائمہ سلف اور محدثین کے نزدیک ان میں موجود تمام صحیح احادیث دین ہیں اور ان سے ثابت شدہ احکام اسی طرح قابلِ عمل ہیں، جس طرح قرآنی احکام ہیں۔ غامدی صاحب کے نزدیک سنت ''دینِ ابراہیمی کی وہ روایت ہے جسے نبیِ اکرم ﷺ نے اس کی تجدید و اصلاح کے بعد اور اس میں بعض اضافوں کے ساتھ اپنے ماننے والوں میں دین کی حیثیت سے جاری فرمایا ہے۔'' (میزان، ص: ۱۴)

سنت کی یہ تعریف ائمہ سلف کی تعریف سے یکسر مختلف اور نہایت مبہم ہے۔

اس تعریف کی رُو سے نبیِ اکرم ﷺ صاحبِ شریعت پیغمبر تو نہیں رہتے، صرف دینِ ابراہیمی کے مجدد اور مصلح قرار پاتے ہیں۔

ثانیاً: دینِ ابراہیمی کی روایات کیا ہیں؟ ان کا ماخذ کیا ہے؟ ہماری احادیث یا سنتیں تو الحمد للہ مذکورہ چھے کتابوں اور کچھ ان کے علاوہ بھی دیگر کتبِ حدیث میں مدون اور محفوظ ہیں، لیکن غامدی صاحب کی مفروضہ یا موہومہ سنتیں اگر دیکھنی ہوں تو وہ کون سی کتاب ہے، جس میں ان کو ملاحظہ کیا جا سکے؟

ان کی تعداد بھی ماشاء اللہ انھوں نے متعین کی ہوئی ہے، وہ تقریباً ۲۷ ہیں۔ ان کے نام بھی انھوں نے ''میزان'' میں لکھے ہیں، یعنی ان کی مکمل فہرست درج کی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

عبادات میں: ① نماز ② زکات اور صدقۂ فطر ③ روزہ و اعتکاف ④ حج وعمرہ ⑤ قربانی اور ایامِ تشریق کی تکبیریں۔

معاشرت میں: ① نکاح وطلاق اور ان کے متعلقات ② حیض و نفاس میں زن وشوہر کے تعلق سے اجتناب۔

خور ونوش میں: ① سور، خون، مردار اور خدا کے سوا کسی اور کے نام پر ذبح کیے گئے جانور کی حرمت ② اللہ کا نام لے کر جانوروں کا تزکیہ۔

رسوم وآداب میں: ① اللہ کا نام لے کر اور دائیں ہاتھ سے کھانا پینا۔ ② ملاقات کے موقع پر السلام علیکم اور اس کا جواب۔ ③ چھینک آنے پر ''الحمد للّٰہ'' اور اس کے جواب میں ''یرحمك اللّٰہ''۔ ④ نومولود میں دائیں کان میں اذان اور بائیں میں اقامت۔ ⑤ مونچھیں پست رکھنا۔ ⑥ زیرِ ناف کے بال کاٹنا۔ ⑦ بغل کے بال صاف کرنا۔ ⑧ بڑھے ہوئے ناخن کاٹنا۔ ⑨ لڑکوں کا ختنہ کرنا۔ ⑩ ناک منہ اور دانتوں کی صفائی۔ ⑪ استنجا۔ ⑫ حیض و نفاس کے

بعد غسل۔ ⑬ غسلِ جنابت۔ ⑭ میت کا غسل۔ ⑮ تجہیز و تکفین۔ ⑯ تدفین۔ ⑰ عید الفطر۔ ⑱ عید الاضحیٰ۔

اس فہرست پر نظر ڈالیں تو آپ دیکھیں گے کہ سوائے ایک آیتِ قرآنی:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ [المائدۃ: ۳] کے ترجمے کے، سب وہ احکام ہیں جو احادیث کی کتابوں میں درج ہے، حالاں کہ یہ کتابیں ان کے نزدیک غیر معتبر ہیں، علاوہ ازیں احادیث کی ان کتابوں میں یہ سارے احکام رسول اللہ ﷺ کے بیان فرمودہ ہیں۔ ان میں سے کسی ایک حکم کی بابت بھی یہ وضاحت نہیں ہے کہ یہ دینِ ابراہیمی کی وہ روایات ہیں، جن میں رسول اللہ ﷺ نے اصلاح و تجدید یا اضافہ کر کے دین کے طور پر جاری فرمائی ہیں۔ آخر اس دعوے کی دلیل سوائے ایک شخص کی ذہنی اپج یا دماغی اختراع کے کیا ہے؟

ان میں سے بیشتر احکام تو وہ ہیں، جو ہر نبی کی شریعت میں رہے ہیں، جس کی صراحت خود قرآن میں موجود ہے:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ﴾ [الشوریٰ: ۱۳]

”تمھارے لیے وہی دین اللہ نے مقرر کیا ہے، جس کا حکم اس نے نوح کو دیا اور وہ جس کی وحی ہم نے آپ کی طرف کی اور وہ جس کا حکم ہم نے ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ کو دیا کہ تم دین کو قائم کرو۔“

اس آیت سے واضح ہوا کہ چند جزوی مسائل کے علاوہ تمام انبیا کا دین ایک ہی رہا ہے اور وہ ”الاسلام“ ہی ہے تو کیا مذکورہ احکام دیگر انبیا کے دین میں نہیں رہے ہوں گے؟ ان سنتوں کا آغاز تو پھر حضرت نوح سے یا حضرت آدم

سے کرنا چاہیے، قربانی اور تدفین وغیرہ کا ذکر تو حضرت آدم سے بھی ملتا ہے۔
پھر ان احکام کو دینِ ابراہیمی کی روایات کیوں کر کہا جا سکتا ہے؟
ان سب سوالات کا جواب غامدی صاحب کے ذمے ہے۔

غامدی صاحب کی مزید وضاحت اور ہمارے مزید سوالات:

مذکورہ فہرستِ سنن کے بعد غامدی صاحب فرماتے ہیں:

"سنت یہی ہے اور اس کے بارے میں یہ بالکل قطعی ہے کہ ثبوت کے اعتبار سے اس میں اور قرآن مجید میں کوئی فرق نہیں ہے، وہ جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے، یہ اسی طرح ان کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہے اور قرآن ہی کی طرح ہر دور میں مسلمانوں کے اجماع سے ثابت قرار پائی ہے، لہٰذا اس کے بارے میں اب کسی بحث و نزاع کے لیے گنجایش نہیں ہے۔ دین لاریب، انھی دو صورتوں میں ہے، ان کے علاوہ کوئی چیز دین ہے نہ اسے دین قرار دیا جا سکتا ہے۔"[1]

غامدی صاحب سے ہمارا سوال ہے کہ سنت کی یہ تعریف اور اس کی یہ تحدید ائمہ سلف میں سے کس نے کی ہے؟ کیوں کہ آپ کا دعویٰ ہے کہ ائمہ سلف میں اور آپ کے درمیان بال برابر بھی فرق نہیں ہے۔
دوسرا سوال یہ ہے کہ مذکورہ سنتیں قرآن کی طرح عملی تواتر سے ملی ہیں تو پھر ان میں باہم اختلاف کیوں ہے؟ صرف نماز کا اختلاف ہی دیکھ لیجیے! ہاتھ باندھنے کی صورت میں: سینے پر باندھے جائیں یا ناف کے نیچے، یا ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھی جائے؟ رفع الیدین کیا جائے یا نہ کیا جائے؟ اعتدالِ ارکان ضروری

[1] میزان (ص: ۱۴۔ ۱۵)

ہے یا نہیں؟ کسی کے نزدیک ضروری ہے، کسی کے نزدیک نہیں۔ خلف الامام سورت فاتحہ پڑھنی ہے یا نہیں؟ ایک کے نزدیک فرض ہے، جب کہ دوسروں کے نزدیک غیر ضروری۔ اسی طرح مرد اور عورت کی نماز کا مسئلہ ہے۔ ایک فریق ان کے طریقۂ نماز میں فرق کا قائل ہے، جب کہ دوسرا فریق سوائے دو تین باتوں کے، ارکانِ نماز ادا کرنے میں کسی فرق کا قائل نہیں۔

ان اختلافات کی ایک وجہ تو دلائل کی صحت وضعف میں اختلاف ہے، دوسری وجہ فہم وتعبیر کا اختلاف، اور ایک وجہ فقہی وحزبی جمود یا قرآن کے الفاظ میں ﴿بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ بھی ہے۔ اگر نماز کا اثبات صرف عملی تواتر سے ہوتا تو طریقۂ نماز میں یہ اختلاف قطعاً نہیں ہوتا، فریقین دلائل کا انبار اور کتابوں کا ڈھیر جمع نہ کرتے۔ پھر تو ان کی صرف ایک ہی دلیل ہوتی کہ نماز کا فلاں عمل یا فلاں طریقہ نسل درنسل، جیلاً بعد جیلٍ، اسی طرح تواتر سے نقل ہوتا آرہا ہے، لیکن یہ دلیل آج تک کسی فریق نے پیش نہیں کی۔ سارا اختلاف ان دلائل کی بنیاد پر ہے، جو کتابوں میں موجود ہیں، ان دلائل کی صحت وضعف پر بحثیں ہوتی ہیں، ان کے انطباق پر گفتگو ہوتی ہے، وجوب و استحباب یا افضلیت و غیر افضلیت زیرِ بحث آتی ہیں، لیکن کہیں بھی اور کسی کی بھی طرف سے عملی تواتر کا حوالہ سامنے نہیں آتا۔ ایسا کیوں ہے؟ اس لیے کہ عملی تواتر کا وجود عنقا کی طرح ہے، جس کا وجود ہی ناپید ہے۔ اسی طرح عملی تواتر بھی ناپید ہے۔

اسی طرح غامدی صاحب کا اپنی مزعومہ ''سنتوں'' کے بارے میں یہ کہنا کہ ''ثبوت کے اعتبار سے ان میں اور قرآن میں کوئی فرق نہیں ہے، قرآن جس طرح صحابہ کے اجماع اور قولی تواتر سے ملا ہے، یہ سنتیں اسی طرح ان کے اجماع اور عملی تواتر سے ملی ہیں۔''

اس میں وضاحت طلب امر یہ ہے کہ قولی تواتر اور عملی تواتر میں کیا فرق ہے؟ اور اُن دو اصطلاحوں سے ان کی مراد کیا ہے؟ اگر قولی تواتر سے مراد تمام صحابہ کا تواتر سے یہ کہنا ہے کہ یہ قرآن وہی کتاب ہے، جو نبیِ کریم ﷺ پر نازل ہوئی ہے تو اس قول کی صداقت کے پرکھنے کا طریقہ کیا ہوگا؟ محض دعویٰ کر دینے سے تو مدعا کا اثبات نہیں ہوجاتا، بلکہ دعوے کے ثبوت کے لیے دلائل کا وجود ضروری ہے۔ قولی تواتر کے یہ دلائل کہاں ہیں؟ اگر یہ گروہ کہتا ہے کہ اس کے دلائل کتبِ حدیث میں ہیں تو کتبِ حدیث تو ان کے نزدیک غث و سمین کا مجموعہ ہیں، وہ تو معتبر ہی نہیں ہیں۔ کتبِ تواریخ ہیں، وہ کتبِ حدیث سے بھی زیادہ غیر معتبر ہیں۔ شعرائے عرب کا جاہلی کلام ہے، جو ان کے نزدیک سب سے زیادہ معتبر ہے، لیکن اس میں تو اس امر کے دلائل ملنے سے رہے۔ پھر اس قولی تواتر کا اثبات کس طرح ہوگا؟

اسی طرح ''مزعومہ سنتوں'' کا معاملہ ہے۔ کہا جا رہا ہے وہ عملی تواتر سے ثابت ہیں۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہے کہ عملی تواتر کا اثبات کس طرح ہوگا؟ اس دعوے کو کس بنیاد پر پرکھا جائے گا؟ اس کے لیے کون سی کتاب یا مرجع و ماخذ ہے، جس میں اس کے دلائل درج ہیں؟

ظاہر بات ہے کہ کتبِ حدیث کے علاوہ اس کا کوئی مرجع و ماخذ نہیں ہے اور جب ایسا ہے تو دین صرف غامدی صاحب کی مزعومہ سنتیں نہیں ہیں، بلکہ کتبِ حدیث میں درج تمام صحیح حدیثیں اور اُن سے مستنبط احکام دین ہیں اور یہ تمام سنتیں اور حدیثیں الحمد للہ متواتر ہیں، کیوں کہ یہ عہد بہ عہد، نسل در نسل رسول اللہ ﷺ سے لے کر باسند سلسلہ وار مُدوِّنینِ کتبِ حدیث تک تواتر سے منتقل ہوتی آئی ہیں اور ان مدونینِ کتبِ حدیث سے لے کر آج تک کے علما

کے پاس وہ سلسلۂ سند محفوظ ہے، جو صحابہ کرام سے امام بخاری، امام مسلم اور دیگر محدثین تک پہنچتا ہے۔

اس لیے ہمارا دینِ اسلام، جو قرآن وحدیث پر مشتمل ہے، مکمل محفوظ بھی ہے اور متواتر بھی۔ جیسے کتبِ حدیث میں دیکھا جا سکتا ہے، جب کہ دینِ غامدی، صرف غامدی صاحب کے ذہن میں ہے، جس کا وہ کوئی تحریری ثبوت پیش نہیں کر سکتے۔ کتبِ حدیث کا حوالہ پیش کرنے کے وہ قطعاً مجاز نہیں ہیں، اس لیے کہ وہ ہمارے دین کا ماخذ ہیں، ہمارے پیغمبر کے اقوال، افعال اور تقریرات کا وہ مجموعہ ہیں، ان میں درج تمام صحیح احادیث دین ہیں، اس لیے کہ وہ قرآن ہی کا بیان اور ان کی تشریح وتوضیح ہے۔

دینِ غامدی، احادیثِ مصطفیٰ نہیں ہے، دینِ ابراہیمی کی روایات ہیں، جن کا کوئی ماخذ ومصدر نہیں۔ یا قرآن کی وہ من مانی تاویل ہے جو سراسر تحریفِ معنوی پر مشتمل ہے۔ ان کا دین صحابہ کرام اور اُمت کا قرآن نہیں ہے۔ یہ قرآن ہمارا ہے، جس کے اجمال کی تفصیل اور عموم کی تخصیص ہمارے پیغمبر نے کی ہے۔ دینِ غامدی اس قرآن کی تشریح وتوضیح کا حق پیغمبرِ اسلام کو نہیں دیتا، اس لیے اس قرآن سے اور اس کے اس پیغمبر سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ گو وہ اس قرآن کو ماننے کا کتنی بھی بلند آہنگی سے اقرار کرے، وہ اسی طرح مردود ہے، جیسے مرزائیوں کا رسول اللہ ﷺ کی رسالت کے ماننے کا دعویٰ مردود ہے۔ اس مردودیت کی دلیل ان دونوں کا رویہ اور طرزِ عمل ہے نہ کہ ان کا دعویٰ، کیوں کہ دعوے اور طرزِ عمل میں فرق ہے، دونوں میں مطابقت اور موافقت نہیں، اس لیے فیصلہ طرزِ عمل اور رویے پر ہوگا نہ کہ صرف دعوے پر!

جن لوگوں میں منافقت ہوتی ہے یا جرأت کا فقدان ہوتا ہے، وہ زبان

سے جو کہتے ہیں، وہ ان کے دل میں نہیں ہوتا اور جو دل میں ہوتا ہے، اس کا اظہار وہ بوجوہ زبان سے نہیں کرتے۔ تاہم ان کا رویہ ان کے دلوں کی کیفیت کی غمازی کرتا ہے۔ یہ دعوائے غیب دانی نہیں، نہ اس کے لیے علمِ نجوم میں کسی مہارت کی ضرورت ہے۔ ایسے لوگوں کے رویوں سے ان کے نہاں خانۂ دل کی کثافتیں چھن چھن کر باہر آ رہی ہوتی ہیں، جو ان کے مخفی عزائم کو آشکارا اور اہلِ دانش و بینش پر ان کی اصل حقیقت کو واضح کر دیتی ہیں۔

بہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش
من اندازِ قدت را می شناسم

احادیث کی حجیت کا واشگاف الفاظ میں انکار:

اپنی مزعومہ سنتوں کے بیان کے بعد غامدی صاحب واشگاف الفاظ میں، لگی لپٹی رکھے بغیر، فرماتے ہیں:

”رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل اور تقریر و تصویب کے اخبارِ آحاد جنھیں بالعموم ”حدیث“ کہا جاتا ہے، ان کے بارے میں ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ کبھی درجۂ یقین کو نہیں پہنچتا، اس لیے دین میں ان سے کسی عقیدہ و عمل کا اضافہ بھی نہیں ہوتا۔ دین سے متعلق جو چیزیں ان میں آتی ہیں، وہ درحقیقت قرآن و سنت میں محصور اسی دین کی تفہیم و تبیین اور اسی پر عمل کے لیے نبیِ اکرم ﷺ کے اسوۂ حسنہ کا بیان ہے۔ حدیث کا دائرہ یہی ہے۔ چناں چہ دین کی حیثیت سے اس دائرے سے باہر کی کوئی چیز نہ حدیث ہو سکتی ہے اور نہ محض حدیث کی بنیاد پر اُسے قبول کیا جا سکتا ہے۔“[1]

[1] میزان (ص: ۱۵)

اس میں موصوف نے ایک تو یہ کہا ہے کہ حدیث سے حاصل ہونے والا علم کبھی درجۂ یقین کو نہیں پہنچتا، اس لیے دین میں ان سے کسی عقیدہ وعمل کا اضافہ بھی نہیں ہوتا۔

اس رائے میں موصوف کو غالباً بعض فقہا کی اس رائے سے سہارا ملا ہے کہ حدیث سے ملنے والے علم سے علمِ ظنی حاصل ہوتا ہے، لیکن ائمہ سلف اور محدثین نے، جن کی بابت غامدی صاحب نے کہا ہے کہ میرا موقف بالکل وہی ہے، جو ائمہ سلف کا ہے، کبھی ایسا نہیں کہا اور بعض فقہا نے جو کہا ہے، اس کا مطلب بھی یہ نہیں ہے کہ حدیث موجبِ عمل نہیں ہے، علمِ ظنی کے باوجود حدیث ان کے نزدیک واجب العمل ہے۔ (ملاحظہ ہو: اصولِ بزدوی: ۲/ ۶۹۰، ۶۹۱) یہ آج تک کسی نے نہیں کہا کہ حدیث سے کسی عقیدہ وعمل کا اضافہ نہیں ہوتا۔

دوسری بات موصوف نے یہ فرمائی ہے کہ دین سے متعلق جو چیزیں حدیثوں میں آتی ہیں، وہ ''قرآن وسنت میں محصور اسی دین کی تفہیم وتبیین اور اسی پر عمل کے لیے اسوۂ حسنہ کا بیان ہے۔''

اس میں ایک تو احادیث کی دو قسمیں بنا دی گئی ہیں۔ ایک وہ جو دین سے متعلق ہیں اور دوسری وہ جو دین سے متعلق نہیں ہیں۔ اس دوسری قسم میں وہ ڈاڑھی، عورت کا ننگے سر نہ رہنا وغیرہ کو عرب معاشرے کا عرف و عادت قرار دے کر دین سے خارج قرار دیتے ہیں، یعنی غامدی گروپ کے نزدیک یہ چیزیں دین کا حصہ نہیں ہیں، اس لیے ان پر عمل بھی ضروری نہیں ہے۔ رہی دین سے متعلق حدیثیں تو دین ان کے نزدیک قرآن ہے (وہ بھی ان کی سمجھ کے مطابق، نہ کہ ائمہ سلف کے مفہوم کے مطابق) اور دینِ ابراہیمی کی ۲۷ روایات سنت ہیں۔ دین انہی میں محصور ہے۔ ان کے علاوہ کوئی چیز دین نہیں ہے۔

احادیث ''اسی دین'' کی تفہیم و تبیین یا اسوۂ حسنہ ہیں اور اس سے بھی ان کا مقصود یہ ہے کہ یہ تفہیم و تبیین اور اسوۂ حسنہ ہمارے لیے قابلِ عمل چیز نہیں ہے۔کوئی عمل کر لے تو اچھا ہے، ورنہ کوئی ضروری نہیں، وہ قرآن کا حدیث کی تفہیم و تبیین کو چھوڑ کر کوئی اور مفہوم بھی اَخذ کر سکتا ہے، اسی طرح پیغمبر کے اسوۂ حسنہ سے مختلف دوسرا طریقہ بھی اپنا سکتا ہے، جیسے انھوں نے نماز کے قعدے اور تشہد کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں صرف دو زانو ہو کر بیٹھنا ضروری ہے، درود اور نبیِ اکرم ﷺ کی بتلائی ہوئی دعائیں ضروری نہیں، وہ ان کے بجائے جو چاہے پڑھ سکتا ہے!

علاوہ ازیں ''دین'' سے مراد بھی قرآن و حدیث والا اسلام نہیں ہے، جسے سارے مسلمان مانتے ہیں، بلکہ دینِ غامدی ہے، جو قرآن اور دینِ ابراہیمی کی ان ۲۷ مزعومہ سنتوں میں محصور ہے، جو غامدی صاحب کی نو دریافت ہیں، جیسا کہ اس سے پہلے بھی ہم نے اس کی وضاحت کی ہے۔

سوال یہ ہے کہ دین اور حدیث کے بارے میں ائمہ سلف کا یہی عقیدہ و نظریہ ہے، جس کا اظہار غامدی صاحب نے کیا ہے؟

بظاہر قرآن کی ''عظمت'' کا اظہار اور بباطن احادیث کا انکار:

ایک دوسرے مقام پر دیکھیے کہ غامدی صاحب نے کس زیرکی و فن کاری سے احادیث کو کنڈم کیا ہے کہ لوگ ان کے عظمتِ قرآن کے راگ میں کھو جائیں اور احادیث کو تبیینِ قرآنی سے خارج کرنے کی زہرناکی کو سمجھ ہی نہ سکیں۔ ملاحظہ ہو: یہ سادگی و پُرکاری!

> ''قرآن سے باہر کوئی وحی خفی یا جلی، یہاں تک کہ خدا کا وہ پیغمبر بھی جس پر یہ نازل ہوا ہے، اس کے کسی حکم کی تحدید و تخصیص یا اس میں

کوئی ترمیم وتغیر نہیں کر سکتا۔ دین میں ہر چیز کے ردّ وقبول کا فیصلہ اس کی آیاتِ بینات ہی کی روشنی میں ہوگا۔ ایمان وعقیدہ کی ہر بحث اس سے شروع ہوگی اور اسی پر ختم کر دی جائے گی۔ ہر وحی، ہر الہام، ہر القا، ہر تحقیق اور ہر رائے کو اس کے تابع قرار دیا جائے گا اور اس کے بارے میں یہ حقیقت تسلیم کی جائے گی کہ ابو حنیفہ، شافعی، بخاری ومسلم، اشعری وماتریدی اور جنید وشبلی، سب پر اس کی حکومت قائم ہے اور اس کے خلاف ان میں سے کسی کی کوئی چیز بھی قبول نہیں کی جا سکتی۔''[1]

ملاحظہ فرمائیے! بظاہر قرآن کی عظمت کا کیسا وجد آفرین بیان ہے کہ پڑھ کر ایک مسلمان جھوم جھوم اُٹھتا ہے، لیکن اس قند میں چھپی سَمّیت (زہرناکی) دیکھیے کہ اس میں رسول اللہ ﷺ کے اُس منصبِ رسالت پر نقب زنی ہے جس کی رو سے رسول اللہ ﷺ نے قرآن کے بہت سے عموم میں تخصیص کی ہے، جس کی مثالیں ہم مضمون کے آغاز میں بیان کر چکے ہیں اور جن کو تمام صحابہ وتابعین سمیت پوری امت کے ائمہ اعلام، محدثینِ عظام اور فقہائے کرام نے تسلیم کیا ہے اور وہ تخصیصات چودہ سو سال سے مسلّم چلی آ رہی ہیں۔ موصوف نے ان سب پر نفی کا تیشہ چلا دیا ہے اور اُن کو بیک بینی و دوگوش دین سے خارج کر دیا ہے۔ دوسرے، ستم بالائے ستم، نبیِ اکرم ﷺ کی اس تبیینِ قرآنی کو ''ترمیم وتغیر'' قرار دے رہے ہیں، تاکہ یہ جرعۂ تلخ ہر مسلمان گوارا کر لے کہ ہاں واقعی قرآن میں ترمیم وتغیر کا حق تو کسی کو نہیں ہے، لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ پیغمبر کی یہ قرآنی تبیین کیا یہ قرآن میں تغیر وترمیم ہے؟ یہ موصوف کی سراسر تلبیس کاری وفن کاری

[1] میزان (ص: ۲۵)

ہے۔ پیغمبرِ اسلام کی تبیینِ قرآنی یا بالفاظِ دیگر، قرآنی عموم کی تخصیص، قرآن میں تغیر و تبدل یا ترمیم و تنسیخ نہیں ہے، بلکہ یہ آپ کا وہ منصب ہے، جو اللہ نے آپ کو دیا اور آپ نے اس کے مطابق یہ تخصیصات کیں۔ ان کو قرآن میں ''ترمیم و تغیر'' کہنا عوام کی آنکھوں میں دھول جھونکنا اور سراسر فریب ہے ع

دیتے ہیں دھوکا یہ بازی گر کھلا

علاوہ ازیں اس اقتباس میں وحیِ خفی کا بھی انکار ہے، جس کی روشنی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے قرآن کے اجمالات کی تفصیل اور عمومات کی تخصیص کی ہے۔ ورنہ اس کے بغیر تو قرآن ایک چیستاں، نا قابلِ عمل اور لا ینحل معما بنا رہتا۔ نماز، زکات، حج و عمرہ وغیرہ بیسویں احکام ہیں، جن کا حکم قرآن میں ہے۔ ان کی جو تفصیل اور شکل و ہیئت رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمائی ہے اور جن پر چودہ سو سال سے امت عمل پیرا ہے، اس کی بنیاد وحیِ جلی (قرآن) کے علاوہ اس وحیِ خفی ہی پر ہے۔ اگر اس وحیِ خفی کی کوئی حقیقت نہیں ہے تو آپ کی شرح و تفصیل کی بنیاد کیا ہے؟ اور یہ شرح و تفصیل اگر نہ ہو تو قرآنی احکامات پر کس طرح عمل کیا جائے گا؟

اگر کہا جائے کہ امت کا تواترِ عملی، قرآن پر عمل کے لیے کافی ہے، پیغمبر کی شرح و تفصیل ضروری نہیں تو اس سے زیادہ غیر معقول کوئی بات نہیں۔ آخر تواتر کی بنیاد کیا ہوگی؟ اولین دور کے مسلمانوں کا عمل ہی بنیاد ہوگی اور اولین دور کے مسلمانوں نے کیا یہ اعمال خود قرآن سے سمجھ کر سر انجام دیے تھے یا کسی سمجھانے والے کے کہنے کے مطابق انجام دیے تھے؟ یہ سمجھانے والا پیغمبر ہی تھا، اس نے وحیِ خفی کی روشنی میں وحیِ جلی (قرآن) کی تفصیلات بیان کیں اور صدرِ اول کے مسلمانوں نے اس کے مطابق یہ کام کیے اور یوں نسلاً بعد نسلٍ یہ

کام ہوتے چلے آرہے ہیں، پھر رسول کے ان فرامین کو، جو قرآن کی تفصیلات پر مبنی تھے اور جن کو احادیث کہا جاتا ہے، مدوّن کر کے محفوظ بھی کر لیا گیا، تاکہ مرورِ ایام اور لیل و نہار کی گردشوں سے اصل احکام میں کوئی تغیر رونما نہ ہو، جیسا کہ گذشتہ انبیا کی تعلیمات کے ساتھ ہوتا آیا ہے، تو اصل ریکارڈ دیکھ کر مصلحینِ امت اصلاح کا کام کرتے رہیں، اسی کو ایک حدیث میں تجدیدِ دین سے تعبیر کیا گیا ہے:

«إِنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ لِهٰذِهِ الْأُمَّةِ عَلٰى رَأْسِ كُلِّ مِئَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِيْنَهَا»[1]

"اللہ تعالیٰ ہر صدی کے شروع میں اس امت کے لیے ایسے لوگ پیدا فرمائے گا، جو اس کے دین کی تجدید کریں گے۔"

یہ اُمتِ مسلمہ کا خاص شرف و امتیاز ہے کہ محدثین کی بے مثال کاوشوں سے اس کا وہ دین قیامت تک کے لیے محفوظ ہوگیا ہے جو احادیث کی شکل میں اور قرآن کی تشریح و توضیح پر مشتمل ہے، ورنہ پچھلے انبیا کی تعلیمات یا تو دست بردِ زمانہ کی نذر ہوگئیں یا پھر تحریف اور ردّ و بدل کا شکار۔ لیکن آخری پیغمبر کی تعلیمات بھی محفوظ ہیں اور اس پر نازل کردہ قرآن کریم بھی۔

یہ کیسی ستم ظریفی ہے کہ اس محفوظ ذخیرۂ حدیث کی بابت یہ باور کرایا جا رہا ہے کہ اول تو اس کی محفوظیت کا دعویٰ ہی مشکوک ہے اور اگر ان میں کچھ حصہ محفوظ بھی ہے تو وہ دفترِ بے معنی ہے، کیوں کہ اس سے کسی عقیدہ و عمل یا ایمانیات کا اضافہ نہیں ہوتا۔ ؎

تفو بر تو اے چرخِ گرداں تفو

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٢٩١) السلسلة الصحيحة، رقم الحديث (٥٩٩)

ایسے ہی منکرین کے بارے میں کسی نے کیا خوب کہا ہے ؎

ایک ہم ہیں کہ لیا اپنی ہی صورت کو بگاڑ
ایک وہ ہیں جنھیں تصویر بنا آتی ہے

ایک اور طریقے سے بہ لطائف الحیل حدیث کا انکار:

اس سے اگلا پیرا ملاحظہ فرمائیں، اس میں بھی بہ لطائف الحیل احادیث کا انکار ہے:

> ''اس (قرآن) کے الفاظ کی دلالت اس کے مفہوم پر بالکل قطعی ہے۔ یہ جو کچھ کہنا چاہتا ہے، پوری قطعیت کے ساتھ کہتا ہے اور کسی معاملے میں بھی اپنا مدعا بیان کرنے سے قاصر نہیں رہتا۔ اس کا مفہوم وہی ہے، جو اس کے الفاظ قبول کر لیتے ہیں، وہ نہ ان سے مختلف ہے نہ متباین۔ اس کے شہرستانِ معانی تک پہنچنے کا ایک ہی دروازہ ہے اور وہ اس کے الفاظ ہیں، وہ اپنا مفہوم پوری قطعیت کے ساتھ واضح کرتے ہیں، اس میں کسی ریب وگمان کے لیے ہرگز کوئی گنجایش نہیں ہوتی۔''[1]

اس ساری درازنفسی اور الفاظ کی مینا کاری کا مقصد بھی حدیثِ رسول سے قرآن کے عموم کی تخصیص کا حق سلب کرنا ہے، کیوں کہ اس گروہ کے نزدیک نبیِ اکرم ﷺ کا رجم کا حکم قرآن کے خلاف ہے۔ اگر موصوف یہ بات سیدھے سادے الفاظ میں کہتے تو اس کی پذیرائی نہ ہوتی، اس لیے موصوف نے ایک ماہر فن کار کی طرح نہایت چابک دستی سے حدِ رجم کے انکار کے لیے الفاظ کے طوطا مینا اس طرح اُڑائے ہیں کہ ایک عام آدمی عبارت آرائی کے حسن اور الفاظ کی جادوگری سے مسحور ہو جائے اور اس کے پسِ پردہ شعبدہ بازی تک اس

---

[1] میزان (ص: ۲۵)

کی رسائی ہی نہ ہو سکے۔ لیکن تاڑنے والے بھی قیامت کی نظر رکھتے ہیں۔

الحمدللہ ہم نے اللہ کی دی ہوئی بصیرت سے دونوں پیروں میں انکارِ حدیث کا جو جرثومہ چھپا ہوا تھا، دریافت کر لیا۔ واقعہ یہ ہے کہ دونوں پیرے بظاہر قرآن کی عظمت کے مظہر ہیں، لیکن درحقیقت اس میں حاملِ قرآن ﷺ کے اس منصبِ رسالت کا انکار ہے، جو اللہ نے تبیینِ قرآنی کا آپ ﷺ کو عطا فرمایا ہے، جس کی رُو سے قرآن میں بیان کردہ حدِ رجم کو آپ ﷺ نے کنواروں کے لیے مخصوص قرار دیا اور شادی شدہ زانیوں کے لیے حدِ رجم کا حکماً بھی اثبات فرمایا اور عملاً اس کو نافذ بھی فرمایا۔ اسی طرح دیگر کئی عمومات میں آپ نے تخصیص فرمائی اور پوری امت نے آپ ﷺ کے اس منصبِ قرآنی کے تحت آپ کی تمام تخصیصات کو قبول کیا، انھیں نہ قرآن کے خلاف سمجھا اور نہ قرآن سے تجاوز۔ بھلا ایک پیغمبر کلامِ الٰہی میں اس طرح کا تصرف کس طرح کر سکتا ہے، جو کلامِ الٰہی کے منشا کے خلاف یا الفاظِ قرآنی کی دلالت کے منافی ہو؟

حدِ رجم اللہ کا حکم ہے:

اللہ تبارک وتعالیٰ نے تو واضح الفاظ میں اپنے پیغمبر کے بارے میں فرمایا ہے:

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ ۝ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ۝ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾ [الحاقة: ٤٤۔ ٤٦]

''اگر وہ ہم پر کچھ باتیں گھڑ کر لگا دیتا تو ہم اس کے دائیں ہاتھ کو (یا دائیں ہاتھ کے ساتھ) پکڑ لیتے، پھر ہم اس کی شہ رگ کاٹ دیتے۔''

یہ اللہ نے کوئی اصول بیان نہیں کیا ہے، بلکہ خاص رسول اللہ ﷺ کی بابت بتلایا ہے کہ اگر یہ کوئی بات اپنی طرف سے گھڑ کر ہماری طرف منسوب کر

دیتے تو ہم سخت مواخذہ کرتے۔ اس آیت میں گویا اس بات کی وضاحت ہے کہ آپ نے اپنی طرف سے کوئی بات بنا کر اللہ تعالیٰ کے ذمے نہیں لگائی۔

اس آیت کی روشنی میں آپ رجم کی احادیث دیکھ لیں۔ ان میں آپ ﷺ نے ایک تو اس بات کو واضح فرمایا کہ رجم کی یہ حد ان زانیوں کے لیے ہے، جو شادی شدہ ہونے کے باوجود اس فعلِ شنیع کا ارتکاب کرتے ہیں۔ دوسرے، یہ بھی واشگاف الفاظ میں فرمایا کہ یہ سزائیں اپنی طرف سے نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کے حکم پر دے رہا ہوں۔ جب سورت نساء کی آیت: ﴿وَ الّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَۃَ﴾ [النساء: ١٥] میں بیان کردہ عبوری سزائے زنا ختم کر کے زنا کی مستقل سزا مقرر کی گئی تو نبیِ اکرم ﷺ نے فرمایا:

«خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي، قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا»[1] الحديث

''مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، اللہ نے ان (زانی عورتوں) کے لیے راستہ بنا دیا ہے۔ یعنی مستقل سزا مقرر کر دی ہے۔''

اور پھر آپ نے یہی دو سزائیں، ایک غیر شادی شدہ کے لیے (سو کوڑے) اور شادی شدہ کے لیے رجم، بیان فرمائیں۔ نیز اسے ''کتاب اللہ'' کے فیصلے سے بھی تعبیر فرمایا، جیسا کہ پہلے گزر چکا اور مزید تفصیل آگے آ رہی ہے۔

اگر ہمارے پیغمبر نے یہ سزائیں یا صرف ایک سزائے رجم اپنی طرف سے گھڑی ہوتی تو آپ ﷺ یقیناً مواخذۂ الٰہی سے محفوظ نہ رہتے۔ آپ کا اس مواخذے سے محفوظ رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ حدِ رجم کی یہ سزا، وعدۂ الٰہی کے مطابق عبوری سزا کے بعد، مستقل سزا اللہ تعالیٰ ہی نے وحیِ خفی کے ذریعے

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٦٩٠)

سے مقرر فرمائی ہے۔ اسی لیے رسول اللہ ﷺ نے اس نئے حکم کو اللہ تعالیٰ ہی کی طرف منسوب کیا ہے۔

اور بھی بعض مواقع پر آپ نے شادی شدہ زانیوں کے لیے یہ حدِ رجم بیان فرمائی اور اسے ''کتاب اللہ'' کا فیصلہ قرار دیا، جیسے: حدیث میں ایک مزدور کے والد اور ایک بیوی کے خاوند کا واقعہ بیان ہوا ہے کہ اس کے بیٹے نے اس کی بیوی سے زنا کر لیا تھا۔ دونوں نے آ کر رسول ﷺ سے بیک زبان یہ کہا کہ اللہ کی کتاب کے ساتھ ہمارا فیصلہ فرمایئے! ایک نے کہا: "أَنْشُدُكَ اللّٰهَ إِلَّا قَضَيْتَ لِي بِكِتَابِ اللّٰهِ" (میں آپ کو اللہ کی قسم دلاتا ہوں کہ آپ صرف اللہ کی کتاب کے ساتھ میرا فیصلہ فرمائیں) دوسرے نے کہا: "نَعَمْ، فَاقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللّٰهِ" (ہاں! ہمارے درمیان اللہ کی کتاب کے ساتھ فیصلہ فرمائیں) رسول اللہ ﷺ نے دونوں کی باتیں سن کر فرمایا:

«وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللّٰهِ»

''قسم ہے اس ذات کی جس کے ہاتھ میں میری جان ہے، میں یقیناً تم دونوں کے درمیان اللہ کی کتاب کے ساتھ ہی فیصلہ کروں گا۔''

پھر آپ نے فیصلہ کیا فرمایا؟ یہی کہ ''تیرے بیٹے کو سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی کی سزا ہے اور عورت کے لیے اگر وہ اعترافِ جرم کر لے تو رجم کی سزا ہے۔'' چناں چہ آپ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو یہ حکم دے کر بھیجا کہ جا کر پوچھو، اگر عورت اعتراف کر لے تو اس کو رجم کر دو! حضرت انس گئے، پوچھا تو اس نے اعتراف کر لیا اور پھر رسول اللہ ﷺ کے حکم پر اس کو رجم (سنگسار) کر دیا گیا۔[1]

اس واقعے کو دیکھ لیجیے اور عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے عہد کے

[1] صحیح مسلم، کتاب الحدود، رقم الحدیث (١٦٩٨)

واقعاتِ رجم کو دیکھ لیجیے! کسی واقعے میں بھی آپ کو یہ بات نہیں ملے گی کہ یہ تفتیش و تحقیق کی گئی ہو کہ زنا کا ارتکاب کرنے والا مرد یا عورت قحبہ (زنا کی عادی مجرم، پیشہ ور زانی) اور غنڈہ، اوباش (زنا کا عادی مجرم) ہے؟ صرف اس امر کی تحقیق کی گئی کہ مجرم کنوارا ہے یا شادی شدہ۔ اس کے مطابق کوڑوں کی (غیر شادی شدہ کو) یا رجم کی (اگر وہ شادی شدہ ہوتا یا ہوتی) سزا دی گئی۔

فراہی گروہ کی جرأت رندانہ یا شوخ چشمانہ جسارت:

اب یہ کہنا کہ سزائے رجم الفاظِ قرآن کی دلالت سے ثابت نہیں ہوتی اور ایسا کوئی استنباط یا استدلال جس کے الفاظِ قرآن متحمل نہ ہوں، قطعاً جائز نہیں ہے، حتی کہ پیغمبر بھی ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے اور پیغمبر کا یہ فعل تبیینِ قرآنی میں نہیں آتا، بلکہ یہ (نعوذ باللہ) قرآن میں تغیر و تبدل ہے جس کا حق رسول اللہ ﷺ کو بھی نہیں ہے۔

یہ فراہی، غامدی یا اصلاحی گروہ کا موقف ہے، جس کی رُو سے رسول اللہ ﷺ کا رجم کی حد نافذ کرنا اور اسے اللہ کا حکم قرار دینا، قرآن کے خلاف اور اس سے تجاوز ہے۔

اسی طرح خلفائے راشدین سمیت پوری امت کے علما و فقہا، ائمہ و محدثین، جو شادی شدہ زانی کی حد "سزائے رجم" سمجھتے آئے ہیں، غلط ہیں، نہ انھوں نے قرآن کو سمجھا ہے اور نہ اس سے متعلقہ حدیثی روایات کو۔ اس رجم کی حقیقت کو ۱۴ سو سال بعد اگر کسی نے سمجھا ہے تو سب سے پہلے مولانا حمید الدین فراہی ہیں، جن کی ولادت ۱۸۶۳ء اور وفات ۱۹۳۰ء میں بھارت میں ہوئی اور دیدہ دلیری کی انتہا یہ دعویٰ ہے کہ انھوں نے اس سزائے رجم کا ماخذ قرآن سے تلاش کیا ہے۔ یعنی قرآن اللہ کے پیغمبر پر نازل ہوا، لیکن پیغمبر بھی یہ نہ سمجھ سکا

کہ رجم کا حکم کس آیت یا آیت کے کس لفظ سے نکلتا ہے؟

صحابۂ کرام بھی اس کا مبنیٰ نہیں سمجھ سکے، چودہ سو سال سے قرآن کی تفسیریں مختلف انداز سے بڑے بڑے ائمۂ تفسیر و حدیث لکھتے آرہے ہیں، حتی کہ احکام القرآن پر بھی متعدد کتابیں لکھی گئیں: أحکام القرآن للقرطبي، أحکام القرآن لابن العربي، أحکام القرآن للجصاص، أحکام القرآن للتهانوي اور ''نیل المرام في تفسیر آیات الأحکام'' (نواب صدیق حسن خان) وغیرہ ہیں۔

عام تفاسیر میں بھی آیاتِ احکام سے متعلقہ احکام و مسائل کا استنباط ہے، لیکن احکام القرآن نامی تفاسیر کا تو تمام تر موضوع ہی وہ آیات ہیں، جن سے احکامِ شرعیہ کا اثبات یا استنباط ہوتا ہے۔ ان کے مفسرین و مولفین ایک ایک آیت سے دسیوں مسائل کا استنباط و استخراج کرتے ہیں، لیکن کسی عالم، فقیہ، امام، محدث نے آج تک یہ نہیں بتلایا کہ حکمِ رجم کا ماخذ یہ احادیث نہیں ہیں، بلکہ یہ تو غیر معتبر ہیں۔ رجم کا اصل ماخذ تو فلاں آیت قرآنی کا فلاں لفظ ہے، حتی کہ قرآن فہمی کا یہ ملکہ، جو مولانا فراہی کو ملا، رسول اللہ ﷺ کو بھی (نعوذ باللہ) نصیب نہیں ہوا، اس لیے آپ ﷺ یہ تو فرماتے رہے کہ رجم کا یہ حکم اللہ کی کتاب کا فیصلہ یا اس کا حکم ہے، لیکن آپ نے مولانا فراہی یا اصلاحی اور غامدی کی طرح یہ نہیں بتلایا کہ اس کا ماخذ قرآن کی فلاں آیت اور اس کا فلاں لفظ ہے۔ جس طرح کہا جاتا ہے کہ امریکہ کولمبس کی دریافت ہے، اسی طرح رجم کے ماخذ قرآنی کی دریافت حمید الدین فراہی کا ''کارنامہ'' ہے۔

بتلایئے! اس جراَت رندانہ یا شوخ چشمانہ جسارت کو کیا کہا جائے   ع

کاش، کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند

عجیب وغریب تضاد یا منصبِ رسالت کے ساتھ مذاق:

ہم یہ باتیں اپنی طرف سے نہیں کہہ رہے ہیں، الفاظ ضرور ہمارے ہیں، لیکن غامدی صاحب نے جو خامہ فرسائی کی ہے اور جو لالہ وگل بکھیرے ہیں، ان کا خلاصہ یہی ہے۔ ان کے اپنے الفاظ ملاحظہ فرمائیے!

''سورۂ مائدہ کی آیات (۳۳۔۳۴) میں اللہ تعالیٰ نے فساد فی الارض کے مجرموں کی یہ سزا بیان کی ہے کہ انھیں بدترین طریقے سے قتل بھی کیا جا سکتا ہے، سولی بھی دی جا سکتی ہے، ان کے ہاتھ پاؤں بے ترتیب کاٹے بھی جا سکتے ہیں اور انھیں جلا وطن بھی کیا جا سکتا ہے۔ نبیِ اکرم ﷺ نے اس حکم کا اطلاق اپنے زمانے کی عورتوں پر کیا اور فرمایا: ''مجھ سے لو، مجھ سے لو، مجھ سے لو، اللہ نے ان عورتوں کے لیے راہ نکال دی ہے۔ اس طرح کے مجرموں میں کنوارے کنواریوں کے ساتھ ہوں گے اور انھیں سو کوڑے اور جلا وطنی کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح شادی شدہ مرد وعورت بھی سزا کے لحاظ سے ساتھ ساتھ ہوں گے اور انھیں سو کوڑے اور سنگ ساری کی سزا دی جائے گی۔''[1]

''آپ کا منشا یہ تھا کہ یہ عورتیں چوں کہ محض زنا ہی کی مجرم نہیں ہیں، بلکہ اس کے ساتھ آوارہ منشی اور جنسی بے راہ روی کو اپنا معمول بنا لینے کی وجہ سے فساد فی الارض کی مجرم بھی ہیں، اس لیے ان میں سے جو اپنے حالات کے لحاظ سے نرمی کی مستحق ہیں، انھیں زنا کے جرم میں سورۂ نور کی آیت ۲ کے تحت سو کوڑے اور معاشرے کو ان

---

[1] صحيح مسلم، رقم الحديث (٤٤١٤)

کے شر و فساد سے بچانے کے لیے ان کی اوباشی کی پاداش میں سورۂ مائدہ کی آیت ۳۳ کے تحت نفی، یعنی جلا وطنی کی سزا دی جائے۔ اس طرح جن کے ساتھ کوئی نرمی برتنا ممکن نہیں ہے، وہ اس آیت کے حکم: ﴿اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا﴾ [المائدة: ۳۳] کے تحت رجم کر دی جائیں۔"[1]

سزائے رجم کے بارے میں یہ غامدی صاحب کا موقف ہے، جسے ہم نے بعینہٖ مکمل شکل میں پیش کر دیا ہے۔ اس میں سب سے پہلے تو غامدی صاحب کی جراَتِ رندانہ کی داد دیجیے کہ انھوں نے صحیح مسلم کی حدیث اپنے استدلال میں پیش کی ہے، جس میں واضح طور پر نبیِ اکرم ﷺ نے کنوارے اور شادی شدہ دونوں کی الگ الگ سزائیں بیان فرمائی ہیں، یعنی دو قسم کے مجرموں کے لیے ایک دوسرے سے مختلف دو سزائیں تجویز کی ہیں (جس کی تائید آپ کے عمل سے بھی ہوتی ہے) اور ان دونوں مجرموں کی نوعیت بھی واضح کر دی ہے کہ ایک کی نوعیت کنوارے کی ہے اور دوسرے کی نوعیت شادی شدہ کی ہے۔ حدیث میں کوئی ابہام یا خفا نہیں ہے اور جرم کی نوعیت میں بھی کوئی ابہام نہیں ہے، یعنی وہ صرف اور صرف زنا ہے۔ اس کے علاوہ حدیث میں کوئی اشارہ ایسا نہیں ہے، جس سے یہ معلوم ہو کہ زنا کرنے والی عورت اگر زنا کی عادی اور پیشہ کرانے والی، یعنی قحبہ ہو تو پھر رجم کی سزا دی جائے گی اور اگر وہ قحبہ نہ ہو، یعنی آوارہ منش اور اوباش نہ ہو تو اس کو صرف کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔ لیکن غامدی صاحب بیان تو رسول اللہ ﷺ کا فرمان کر رہے ہیں، لیکن آپ کے ذمے وہ بات لگا رہے ہیں، جو اس فرمان کے کسی لفظ سے نہیں نکلتی۔ اسی طرح حدیث میں زانی مرد ہو یا عورت، دونوں کے لیے سزا کا بیان ہے، لیکن غامدی صاحب اس کا اطلاق

[1] میزان (ص: ۳۹۔۴۰)

صرف زانیہ پر کر رہے ہیں، یعنی آپ نے اس میں زانیہ کی سزا بیان کی ہے۔

نبیِ اکرم ﷺ نے تو کوئی حدیث اپنی طرف سے گھڑ کر آپ کی طرف منسوب کرنے پر جہنم کی شدید وعید بیان فرمائی ہے۔ غامدی صاحب کا جرم تو اس سے بھی شدید تر ہے کہ آپ کی حدیث بیان کر کے اپنا من گھڑت نظریہ آپ کے ذمے لگا رہے ہیں، جس کا اس حدیث میں کوئی اشارہ تک نہیں ہے ؏

چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد

یا قدرے تصرف کے ساتھ ؎

وہ بات ان کو بہت خوشگوار لگتی ہے
حدیث میں جس بات کا کوئی ذکر نہیں

موصوف حدیثِ مذکور بیان کر کے کتنی بے باکی سے کہتے ہیں:

"آپ کا منشا یہ تھا کہ یہ عورتیں چوں کہ محض زنا ہی کی مجرم نہیں ہیں، بلکہ آوارہ منشی اور جنسی بے راہ روی کو اپنا معمول بنا لینے کی وجہ سے فساد فی الارض کی مجرم بھی ہیں...."

سوال یہ ہے کہ نبیِ اکرم ﷺ کا یہ منشا آپ کو کس طرح معلوم ہوا؟ حدیث میں تو اس کا کوئی قرینہ اور اشارہ نہیں ہے۔ کیا آپ کو وحی کے ذریعے سے بتلایا گیا ہے؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ اوباشی، آوارہ منشی، غنڈہ گردی یا جنسی بے راہ روی کی کوئی الگ سزا کا اسلام میں کوئی تصور ہے؟ اسلامی لٹریچر میں حدود وتعزیرات پر جو کتابیں تحریر کی گئی ہیں یا احادیث کی کتابوں میں حدود کے ابواب ہیں یا مفسرین نے آیاتِ حدود کی جو تفسیریں کی ہیں، کیا کہیں بھی اوباشی اور آوارہ منشی کی کوئی سزا کسی نے بیان کی ہے؟

قرآن مجید میں یقیناً آیتِ محاربہ موجود ہے اور اس کے مرتکبین کو جمع کے صیغے کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اس میں ایسے منظم جتھے یا ٹولے کا ذکر ہے جو اسلامی حکومت کے خلاف باغیانہ سرگرمیوں میں ملوث ہو یا لوگوں کے جان و مال کے لوٹنے اور قتل و غارت گری کے مرتکب ہوں، ان کے لیے یہ چار سزائیں بیان کی گئی ہیں کہ خلیفۂ وقت اس ٹولے کے جرائم کے مطابق ان میں سے کوئی بھی ایک سزا ان کو دے سکتا ہے۔ لیکن فراہی گروہ سے پہلے کسی مفسر، کسی فقیہ، کسی امام اور عالم نے اس محاربہ کے مرتکبین میں زنا کے مرتکبین کو شامل نہیں کیا۔ کیوں؟ اس لیے کہ زنا کاری تو ایک خفیہ کارروائی ہے، اس سے فساد فی الارض کس طرح برپا ہوگا؟ فساد فی الارض تو ایسے منظم جتھے سے پھیلتا ہے، جس کے پاس کچھ قوت و طاقت ہو جس کی وجہ سے وہ حکومت کے لیے یا عوام کے جان و مال کے لیے چیلنج بن جائے۔

ہمارے ملک میں قحبہ خانے کھلے ہوئے ہیں، وہاں پیشہ ور عورتیں بدکاری کرواتی ہیں۔ مرد بھی وہاں جا کر اس جرم کا ارتکاب کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں کو نہ اوباش اور آوارہ منش کہا جاتا ہے اور نہ ان سے زمین میں فساد پھیلتا ہے، پھر ان کو محاربین قرار دے کر کس طرح ان پر محاربہ کی سزا نافذ کی جا سکتی ہے؟

خیال رہے قحبہ عورتیں غارت گرِ دین و ایمان یقیناً ہیں، راہزنِ تمکین و ہوش بھی ہیں۔ علاوہ ازیں اللہ کی نافرمانی کی وجہ سے ان کا عملِ بدکاری زمین میں فساد اور بگاڑ کا بھی یقیناً باعث ہے، جس کی اجازت ایک اسلامی ملک میں نہیں دی جا سکتی، لیکن محاربین کا فساد فی الارض اور نوعیت کا ہے، اس سے ملک میں لا اینڈ آرڈر کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے، راستے پُرخطر ہو جاتے ہیں، حکومت کمزور ہو تو ملک کی سالمیت و بقا بھی داؤ پر لگ جاتی ہے، اسی لیے اس جرم کی سخت سزا مقرر

کی گئی ہے۔ اس کے برعکس گناہوں اور معصیت کاری سے جو فساد فی الارض رونما ہوتا ہے، اس کی نوعیت حرابے کے فساد سے یکسر مختلف ہے، اسی لیے شریعت نے ان دونوں فسادوں کا حکم ایک ہی بیان نہیں کیا ہے۔

پھر سب سے بڑھ کر یہ سوال ہے کہ محاربہ کی سزا ''رجم'' آج تک اس گروہ سے پہلے کسی نے بیان کی ہے؟ یہ کہنا کہ تقتیل مبالغے کا صیغہ ہے، جس کا مطلب ہے برے طریقے سے قتل کرنا، اس لیے رجم بھی اس کے مفہوم میں شامل ہے، لیکن یہ گروہ عرب کے جاہلی ادب کو قرآن فہمی میں سب سے زیادہ اہمیت دیتا ہے۔ جاہلی ادب سے کوئی ایک مثال پیش کر کے دکھائیں کہ کسی شاعر نے یا کسی بڑے ادیب نے ''تقتیل'' کو رجم کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ محض ایک گروہ کے تحکم اور دھاندلی سے تو ''تقتیل'' کا معنی رجم نہیں ہوسکتا۔ یہ قرآن کا لفظ ہے جسے چودہ سو سال سے علما، فقہا اور ائمہ محدثین پڑھتے، اس کی تفسیر و وضاحت کرتے آئے ہیں، آخر کس نے اس کا معنی رجم کیا ہے؟ یا یہ کہا ہے کہ اس کے مفہوم میں رجم بھی آ سکتا ہے؟ اسی طرح یہ عربی زبان کا لفظ ہے، عربی لغت میں، عرب کے اہلِ کلام میں، عرب کے دیوانِ جاہلیت میں اس کا معنی کسی نے رجم کیا ہے یا رجم کو اس کے مفہوم میں شامل کیا ہے؟

پھر ان سب سے بڑھ کر یہ سوال ہے کہ قرآن میں معنوی تحریف کر کے شریعت سازی کا حق اس گروہ کو کس طرح حاصل ہوگیا ہے؟ ﴿اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا﴾ [المائدۃ: ۳۳] کے مفہوم میں رجم کو شامل کرنا، قرآن میں تحریفِ معنوی ہے اور اس تحریفِ معنوی کی بنیاد پر اسلام میں اوباشی اور آوارہ منشی کی ایک نئی سزا مقرر کرنا، شریعت سازی نہیں ہے تو کیا ہے؟ اسے تشریح و تفسیر تو نہیں کہا جا سکتا، کسی لفظ کی تشریح میں ایک شرعی حکم کا ایجاد کرنا، تشریح نہیں، شریعت سازی کہلائے گا۔

زانی یا زانیہ کو، چاہے وہ زنا کے کتنے ہی عادی ہوں، اول تو یہ بالعموم عادی یا غیر عادی کا پتا چلانا ہی مشکل ہے، اگر پتا چل بھی جائے تو اسے نہ محارب کہا جاتا ہے اور نہ سمجھا جاتا ہے اور نہ کسی نے عادی زانی کے لیے رجم کی سزا ہی تجویز کی ہے۔ پھر ستم بالائے ستم، اسے قرآنی سزا کہنا ایسی شوخ چشمانہ جسارت ہے، جس کی جرأت چودہ سو سال کی تاریخ میں کسی کو نہیں ہوئی۔

اسی لیے ہم پورے یقین و اذعان سے کہتے کہ فراہی کی یہ جسارت قرآنِ کریم کی معنوی تحریف بھی ہے، جو یہودیانہ تلبیس کاری ہے اور شریعت سازی بھی ہے، جس کا حق اللہ اور اس کے رسول کے سوا کسی کو حاصل نہیں۔

شریعت سازی کا حق ابوبکر و عمر کو نہیں تو فراہی گروہ کو یہ حق کیسے حاصل ہو گیا؟

غامدی صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں کہ شریعت سازی کا حق رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی کو حاصل نہیں، حتی کہ ابوبکر و عمر کو بھی یہ حق حاصل نہیں۔

چناں چہ وہ شراب کی حد ''چالیس کوڑے'' کو پہلے تو ابوبکر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کرتے ہیں کہ یہ انھوں نے اپنے دورِ خلافت میں مقرر کی۔ پھر کہتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے دورِ خلافت میں یہ دیکھا کہ لوگ اس جرم سے باز نہیں آتے تو اسے اَسّی کوڑے میں بدل دیا۔ پھر ابن رشد کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> ''جمہور کا مذہب اس معاملے میں صحابہ کرام کے ساتھ سیدنا فاروق کی مشاورت پر مبنی ہے، جو اس وقت ہوئی، جب ان کے زمانے میں لوگ کچھ زیادہ شراب پینے لگے اور سیدنا علی نے مشورہ دیا کہ حدِ قذف پر قیاس کرتے ہوئے اس کی سزا بھی اسّی کوڑے مقرر کر دی جائے۔
> چناں چہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس کے استدلال میں انھوں نے فرمایا:

یہ جب پیے گا تو مدہوش ہوگا اور مدہوش ہوگا تو بکواس کرے گا اور بکواس کرے گا تو دوسروں پر جھوٹی تہمتیں بھی لگائے گا۔"[1]

ابن رشد کا یہ اقتباس نقل کر کے غامدی صاحب فرماتے ہیں:

"اس سے واضح ہے کہ یہ (سزا) ہرگز شریعت نہیں ہوسکتی۔ اس زمین پر قیامت تک کے لیے یہ حق صرف محمد رسول اللہ ﷺ کو حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو شریعت قرار دیں اور جب ان کی طرف سے کوئی چیز شریعت قرار پا جائے تو پھر صدیق و فاروق بھی اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کر سکتے۔ یہ (سزا) اگر شریعت ہوتی تو نہ سیدنا صدیق اسے چالیس کوڑوں میں تبدیل کرتے اور نہ سیدنا فاروق ان چالیس کو اسی میں بدلتے۔ اس صورت میں یہ حق ان میں سے کسی کو بھی حاصل نہیں تھا... چناں چہ ہم پورے اطمینان کے ساتھ یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حد نہیں ہے، بلکہ محض تعزیر ہے، جسے مسلمانوں کا نظم اجتماعی (حکمران)، اگر چاہے تو برقرار رکھ سکتا ہے اور چاہے تو اپنے حالات کے لحاظ سے اس میں تغیر و تبدل کر سکتا ہے۔"[2]

شراب نوشی کی سزا "چالیس کوڑے" حدِ شرعی ہے:

اس پورے اقتباس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں شرابی کو صرف زد و کوب کیا گیا ہے، کوڑے نہیں مارے گئے۔ سب سے پہلے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ۴۰ کوڑے مارے، پھر حضرت عمر نے ۴۰ کو اسی کوڑوں میں تبدیل کر دیا، لہٰذا معلوم ہوا کہ شراب نوشی کی حد چالیس کوڑے نہیں ہے،

---

[1] بداية المجتهد (۲/ ۳۳۲)

[2] برہان (ص: ۱۳۸۔ ۱۳۹) طبع پنجم

بلکہ یہ کوڑے تعزیری سزا ہے، جو حاکمِ وقت کی صواب دید پر منحصر ہے، وہ کوئی بھی سزا دے سکتا ہے۔

شراب نوشی کی سزا کو حدِ شرعی سے خارج کرنے کے لیے غامدی صاحب نے پہلے تو ان صحیح احادیث کو ذکر نہ کر کے گویا ان کو رد کر دیا ہے، جن میں صراحت ہے کہ ۴۰ کوڑوں کی یہ سزا خود نبیِ اکرم ﷺ نے دی ہے۔ چناں چہ صحیح مسلم میں ہے کہ نبیِ مکرم ﷺ کے پاس ایک شخص لایا گیا، جس نے شراب پی تھی، آپ نے اس کو دو چھڑیوں کے ساتھ تقریباً چالیس کوڑے لگائے، اسی روایت میں آگے ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے بھی ایسا ہی کیا، پھر جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا دور آیا تو انھوں نے لوگوں سے مشورہ کیا، عبدالرحمٰن (بن عوف) نے کہا: سب سے ہلکی حد اسّی کوڑے ہیں، چناں چہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسی کا حکم دے دیا۔[1]

اسی صحیح مسلم میں یہ واقعہ بھی مذکور ہے کہ سیدنا عثمان کی خلافت میں سیدنا ولید کو لایا گیا، جن کی شراب نوشی پر دو شخصوں نے گواہی دی۔ سیدنا عثمان نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے کہا: اُٹھیے! اور اس کو کوڑے ماریے! سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے سیدنا حسن کو کہا: اے حسن! اُٹھ اور اس کو کوڑے مار! حضرت حسن نے کہا: یہ ناخوشگوار کام بھی وہی کرے، جو اس حکومت سے فائدہ اُٹھا رہا ہے۔ گویا انھوں نے ناراضی کا اظہار کیا۔ سیدنا عثمان نے سیدنا عبداللہ بن جعفر سے کہا: آپ اسے کوڑے ماریے! چناں چہ انھوں نے کوڑے مارنے شروع کیے، حضرت علی گنتے رہے، جب چالیس کوڑے پورے ہوگئے تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کہا: بس! اب رُک جائیں۔ پھر کہا: نبیِ کریم ﷺ نے چالیس کوڑے مارے، سیدنا ابوبکر نے بھی چالیس مارے اور عمر نے اسّی مارے اور سب سنت ہیں

[1] صحیح مسلم، رقم الحدیث (۱۷۰۶)

اور یہ مجھے زیادہ محبوب ہیں۔[1]

ان دونوں روایتوں میں صراحت ہے کہ نبیِ کریم ﷺ اور ابوبکر صدیق نے شراب نوش پر جو حد جاری کی، وہ چالیس کوڑے تھی۔ تاہم عہدِ رسالت کے بعض واقعات میں صرف زد و کوب کرنے کا بھی ذکر ہے، کوڑے مارنے کا نہیں۔ اس کی بابت علما نے وضاحت کی ہے کہ یہ واقعات اس کی حد مقرر کرنے سے پہلے کے ہیں، لیکن بعد میں مذکورہ حد مقرر کر دی گئی، جس پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دور میں بھی عمل کیا گیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چالیس کے بجائے اسی کر دیے، اس کی وجہ یہ نہیں تھی کہ انھوں نے اس کو حد نہیں سمجھا، بلکہ اس اضافے کی وجہ بھی خود غامدی صاحب کے نقل کردہ اقتباس میں موجود ہے کہ ان کے دور میں اس سزا کو ناکافی سمجھتے ہوئے شراب نوشی میں اضافہ ہوگیا تھا، جس کے سدّباب کے لیے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس سزا کو دوگنا کر دیا، جس کا مطلب یہ تھا کہ چالیس تو حد شرعی ہے اور مزید چالیس یہ بطورِ تعزیر ہے، تاکہ لوگ اس جرم سے باز رہیں۔

علاوہ ازیں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے اس اِقدام پر کسی صحابی نے بھی نکیر نہیں کی اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بھی اسے سنت ہی سے تعبیر کیا، کیوں کہ یہ اضافہ ایک خلیفہ راشد نے کیا تھا اور نبیِ اکرم ﷺ کا فرمان ہے:

«عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِيْنَ الْمَهْدِيِّيْنَ»

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا یہ اضافہ بھی سنت ہی کہلائے گا۔ اُن کے اس اقدام کی وجہ سے شراب نوشی کی حد، حد نہیں رہے گی، بلکہ تعزیر بن جائے گی، ایسا سمجھنا یا باور کرانا یکسر غلط ہے۔ تاہم دونوں صورتیں سنت ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ اصل حد چالیس کوڑے ہی ہے اور اگر تادیب و تنبیہ کے طور پر اس میں اضافے

[1] صحیح مسلم، کتاب الحدود، رقم الحدیث (۱۷۰۷)

کی ضرورت محسوس کی جائے تو اسّی کوڑے بھی مارے جا سکتے ہیں اور یہ بھی سنت ہی ہوں گے۔

انکارِ حدیث کا مطلب اور فراہی گروہ کی حیثیت:

اس تفصیل سے ایک بات یہ واضح ہوئی کہ غامدی صاحب کا یہ دعویٰ کہ حدیث کے بارے میں ان کے موقف اور ائمۂ سلف کے موقف میں بال برابر بھی فرق نہیں، سراسر جھوٹ اور فریب ہے۔ ائمۂ سلف کا شیوہ یہ کبھی نہیں رہا کہ وہ پہلے اپنے طور پر ایک نظریہ گھڑیں، پھر اس کی تائید میں کیسی بھی روایت مل جائے، چاہے وہ یکسر ضعیف ہی ہو، وہ اس کو قبول کر لیں اور جو ان کے خود ساختہ نظریے کے خلاف ہو، اس کو ردّ کر دیں۔ یہ رویہ ان کا نہیں، منکرینِ حدیث کا ہے۔ جن کو منکرینِ حدیث کہا اور قرار دیا جاتا ہے، یہ نہیں ہے کہ وہ حدیث کو بالکل نہیں مانتے، ان کی کتابیں دیکھ لیجیے، وہ بھی احادیث سے استدلال کرتے اور ان کو پیش کرتے ہیں، لیکن اس کے باوجود ان کو منکرینِ حدیث سمجھا اور کہا جاتا ہے۔ کیوں؟ اس کی تین وجوہ ہیں:

1. وہ حدیث کو ماخذِ شریعت نہیں سمجھتے اور وہ اس کی تشریعی حیثیت کے منکر ہیں۔
2. وہ حدیث کے بارے میں شکوک و شبہات پھیلاتے اور اُن کی عدمِ محفوظیت کے دعوے کرتے ہیں۔
3. حسبِ ضرورت وہ ہر گری پڑی روایت کو تو اپنا لیتے ہیں کہ ان سے ان کے خود ساختہ نظریات کو کچھ سہارا میسر آ جاتا ہے، لیکن صحیح روایات کو وہ پرکاہ کے برابر بھی حیثیت دینے کے لیے تیار نہیں۔ جیسے غامدی صاحب نے "بداية المجتهد" کے حوالے سے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا جو اثر نقل کیا ہے، وہ معضل (منقطع) ہے اور منکر بھی ہے، اس کے معنی میں بھی نکارت

ہے، اس لیے کہ ہذیان گوئی تو بے ارادہ ہوتی ہے اور افترا تو وہ ہے جو عمداً ہو، اس لیے اسّی کوڑوں کے لیے یہ معقول دلیل نہیں ہے۔[1]

آپ سرسید سے لے کر غلام احمد پرویز تک دیکھ لیجیے، ان کے افکار و نظریات اور ان کے لٹریچر میں یہ تینوں باتیں نمایاں طور پر ملیں گی اور ہمیں یہ کہتے ہوئے نہایت دُکھ اور افسوس ہو رہا ہے کہ فراہی گروہ کے اکابر و اصاغر، سب کا رویہ بھی حدیث کے بارے میں بالکل یہی ہے، سرِ موفرق نہیں ہے۔

ائمۂ سلف کا رویہ حدیث کے بارے میں کیا رہا ہے اور اب بھی ان کے پیروکار اہلِ اسلام کا رویہ کیا ہے؟ وہ یہ ہے کہ وہ اپنی طرف سے کوئی نظریہ گھڑ کر ''دلائل'' تلاش نہیں کرتے، بلکہ قرآن کریم اور اس کی قولی و عملی تفسیر، حدیثِ نبوی، سے جو کچھ ملتا، ثابت ہوتا ہے، اس کو وہ حرزِ جان اور آویزۂ گوش بنا لیتے ہیں اور اس پر عمل کو دین و دنیا کی سعادت کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔

دوسرے نمبر پر ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ نے قرآن کی حفاظت فرمائی ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اس قرآن کے اجمال کی تفصیل اور اس کے عموم کی تخصیص کرنے والی احادیث کو بھی محفوظ کر دیا ہے، کیوں کہ اس کے بغیر قرآن کی حفاظت کا مقصد ہی پورا نہیں ہوتا، جب اس کا سمجھنا ہی مشکل، بلکہ ناممکن ہوتا تو اس کو محفوظ کر دینے سے کیا ہوتا؟ اس کی محفوظیت کا فائدہ تو تب ہی ہے، جب اس کی وہ تبیین بھی محفوظ ہوتی، جس کو حدیث کہا جاتا ہے۔ اس لیے اہلِ اسلام کا بجا طور پر یہ عقیدہ ہے کہ حدیثِ رسول بھی الحمدللہ اسی طرح محفوظ ہے، جیسے قرآنِ کریم محفوظ ہے۔

تیسرے، حدیثِ رسول کے محفوظ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جن محدثین

---

[1] سبل السلام (٤/ ٣٠)

نے ان احادیث کو جمع اور مدون کیا ہے، انھوں نے اپنے طور پر چھان پھٹک اور نقد و تحقیق کے بعد احادیث کو اپنی کتابوں میں درج کیا ہے۔ تاہم نقد و تحقیق میں کچھ نے تو نہایت اعلیٰ معیار سے کام لیا ہے، جس کی وجہ سے ان کا مجموعۂ احادیث اصح الکتب بعد کتاب اللہ کا درجہ پا گیا، جیسے: صحیح بخاری ہے اور اس کے بعد صحیح مسلم ہے۔ ان دونوں کی صحت، بلکہ اصحیت اُمتِ مسلمہ میں مسلّم اور متفق علیہ ہے، اسی لیے ان کو صحیحین (صحیح حدیث کی دو کتابیں) کہا جاتا ہے۔

چناں چہ شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

"أما الصحيحان فقد اتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع، صحيح بالقطع، وأنهما متواتران إلى مصنفيهما، وأنه كل من يهوِّن أمرهما فهو مبتدع متبع غير سبيل المؤمنين"[1]

"صحیح بخاری اور صحیح مسلم کی بابت محدثین کا اتفاق ہے کہ ان میں جتنی بھی متصل مرفوع احادیث ہیں، وہ قطعی طور پر صحیح ہیں اور وہ اپنے مصنفین تک متواتر ہیں۔ نیز یہ کہ جو شخص بھی ان دونوں (مجموعہ ہائے حدیث) کی شان گھٹاتا ہے، وہ بدعتی ہے اور مومنوں کا راستہ چھوڑ کر کسی اور راستے کا پیروکار ہے۔"

چوتھی بات یہ ہے کہ محدثین نے نقد و تحقیق کے اصول و قواعد اور جرح و تعدیل کے ضوابط مرتب کرنے کے ساتھ ساتھ راویانِ احادیث کے مکمل حالاتِ زندگی بھی جمع اور مرتب فرما دیے ہیں، ان دونوں قسم کے علوم کو اصولِ حدیث اور اسماء الرجال کہا جاتا ہے۔ ان دونوں بے مثال علوم کی کتابوں سے احادیث کی

[1] حجة الله البالغة (١/ ١٣٤، طبع لاهور)

نقد و تحقیق کا کام ہر وقت کیا جا سکتا ہے اور یہ کام اب تک جاری بھی ہے۔ چناں چہ انہی اصولوں کی روشنی میں سننِ اربعہ (ابو داود، ابن ماجہ، نسائی اور ترمذی) کی روایات کی چھان پھٹک اسی دور میں ہوئی۔ مسند احمد اور الجامع الصغیر اور دیگر کئی کتب کو چھانا اور پھٹکا گیا ہے اور صحیح وضعیف کو الگ الگ کر دیا گیا ہے۔

پانچویں بات یہ ہے کہ اہلِ اسلام حدیث کے بارے میں شکوک وشبہات کا شکار نہیں ہیں، بلکہ نقد و تحقیقِ حدیث کے محدثانہ اصول وضوابط کی روشنی میں جو احادیث پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہیں، ان کو تسلیم اور جو اُن کے معیارِ صحت پر پوری نہیں اُترتی، ان کو رد کر دیتے ہیں۔

چھٹی بات یہ کہ اہلِ اسلام احادیث کے اس ذخیرے کو مجموعۂ رطب و یابس قرار دے کر یہ نہیں کہتے: ایں دفترِ بے معنی غرقِ مئے ناب اولیٰ۔ بلکہ اس کی غواصی کر کے اس سے لولؤ و لالہ نکالنے کی جستجو کرتے رہتے ہیں اور یہ غواصی الل ٹپ نہیں ہوتی، بلکہ انہی بے مثال اصولوں کی روشنی میں ہوتی ہے، جو محدثین نے وضع اور مرتب کیے ہیں۔ رحمهم الله وشكر مساعيهم.

خود ساختہ نظریۂ رجم کی بے ثباتی اور شریعت سازوں کی بے چارگی:

غامدی صاحب کے اندازِ تحقیق سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان کا رویہ منکرینِ حدیث کے رویے سے مختلف نہیں۔ انھوں نے شراب نوشی کے بارے میں یہ نظریہ گھڑا کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ اس میں تعزیر ہے۔ اس کے لیے انھوں نے صحیح حدیثیں نظر انداز کر دیں اور سیدنا علی کی طرف منسوب بے بنیاد قول کو مدارِ استدلال بنا لیا، جس کا ترجمہ خود انھوں نے کیا ہے:

”چناں چہ بیان کیا جاتا ہے“ اس کے عربی الفاظ ہیں: ”کما قیل عنه“.

اور ”قِیلَ“ کے ساتھ جو بیان کیا جاتا ہے، اس کی حیثیت خود غامدی صاحب

کی زبان سے سنیے! وہ اپنے خلاف ایک تنقیدی مضمون کے جواب میں لکھتے ہیں:

> ''خود مصنف نے اسے ''قِیلَ'' کے ساتھ ذکر کیا ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ یہ کسی مجہول شخص کی رائے ہے، جس کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ کون تھا اور کہاں اس نے یہ معنی بیان کیے تھے۔''[1]

اسی طرح حدِ رجم کا معاملہ ہے۔ انھوں نے یا ان کے اکابر نے نظریہ گھڑا کہ یہ شادی شدہ زانی کی حد نہیں ہے، بلکہ ہر قسم کے زانی کی ایک ہی حد ہے اور وہ ہے سو کوڑے۔ چناں چہ انھوں نے اس سے متعلق تمام صحیح روایات کی تغلیط و تردید کو اپنا مشن بنا لیا اور آیتِ محاربہ میں لفظ ''تقتیل'' سے اوباش قسم کے زانی مرد اور زانی عورت کے لیے رجم کی سزا کا استنباط فرمایا، لیکن ع

کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے!

کے مصداق بیچارے ہاتھ پیر مار رہے ہیں، لیکن سوائے نامرادی و ناکامی کے کچھ حاصل نہیں ہو رہا اور نہ۔إن شاء اللّٰہ۔ حاصل ہو گا۔ اس لیے کہ اسلاف اور امت کے اجماع سے ہٹ کر جو بھی اپنی الگ راہ اپنائے گا، ذلت و رسوائی کے سوا اس کے کچھ ہاتھ نہیں آئے گا۔

﴿وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَآءَتْ مَصِیْرًا﴾ [النساء: ۱۱۵]

> ''اور مومنوں کے راستے کے سوا (کسی اور) کی پیروی کرے، ہم اسے اسی طرف پھیر دیں گے، جس طرف وہ پھرے گا اور ہم اسے جہنم میں جھونکیں گے اور وہ بری لوٹنے کی جگہ ہے۔''

چناں چہ رجم کے بارے میں غامدی صاحب کی بیچارگی قابلِ دید ہے۔

---

[1] برہان (ص: ۲۸۴)

جب ان پر یہ واضح کیا گیا کہ "تقتیل" کے لفظ یا اس کے مفہوم میں رجم کسی طرح بھی شامل نہیں ہوسکتا تو بالآخر یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہو گئے کہ وحیِ خفی کے ذریعے سے رسول اللہ ﷺ کو بتلایا گیا کہ "تقتیل" کے مفہوم میں رجم بھی شامل ہے۔ لیکن یہاں پھر یہ سوال منہ کھولے سامنے آ کھڑا ہوا کہ جنابِ من! آپ تو یہ بات ماننے کے لیے تیار ہی نہیں ہیں کہ رسول اللہ ﷺ وحیِ خفی سے ایسا کوئی حکم دے سکتے ہیں، جو قرآن میں نہ ہو، آپ کے نزدیک تو ایسا حکم قرآن میں تغیر و تبدل ہے، جس کا حق کسی کو بھی حاصل نہیں ہے تو کیا قرآن کے لفظ "تقتیل" سے رجم مراد لینا، جس کا ذکر قرآن میں نہیں ہے، قرآن میں تغیر و تبدل نہیں ہے؟ یا شریعت سازی نہیں ہے؟ شریعت سازی کا یہ حق صدیق و فاروق کے لیے آپ نہیں مانتے تو آپ کے امامِ اول اور آپ کو شریعت سازی کا یہ حق کیسے حاصل ہو گیا؟

اہلِ اسلام کہتے ہیں کہ قرآن میں زانی اور زانیہ کی جو سزا (سو کوڑے) بیان ہوئی ہے، حدیثِ رسول کی رُو سے وہ کنواروں کی سزا ہے اور شادی شدہ زانیوں کی سزا رجم ہے، جو رسول اللہ ﷺ نے مقرر فرمائی ہے اور اس کے مطابق آپ نے رجم کی سزا دی بھی ہے، آپ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی یہ سزا دی اور اس کے حدّ شرعی ہونے پر پوری امت کا اجماع ہے۔

فراہی گروہ، مولانا حمید الدین فراہی سے لے کر مولانا اصلاحی، غامدی اور عمار ناصر تک، سب رجم کی صحیح، متواتر اور متفق علیہ روایات کے منکر ہیں اور کہتے ہیں کہ ان احادیث سے حدِ رجم کا اِثبات قرآن کے خلاف اور قرآن میں ردّ و بدل ہے اور یہ حق رسول اللہ ﷺ کو بھی حاصل نہیں ہے۔

اُمتِ مسلمہ کے اجماع کے برعکس فراہی گروہ کہتا ہے کہ رجم ایک تعزیری

سزا ہے نہ کہ حدِ شرعی، اور یہ شادی شدہ زانیوں کو نہیں، بلکہ اوباش قسم کے زانیوں کے لیے ہے اور وہ بھی وقت کے حکمران کی صواب دید پر منحصر ہے۔ اس کی دلیل کوئی حدیث نہیں، کیوں کہ وہ تو ویسے ہی ان کے نزدیک غیر معتبر ہے۔ صرف ان کے امامِ اول کا قرآن کے لفظ "تقتیل" سے استنباط ہے، جس استنباط کی کوئی تائید کسی مفسر، محدث، فقیہ، امام نے نہیں کی، اور عربی لغت اور عرب کے دیوانِ جاہلیت سے بھی اس معنی کی تائید نہیں ہوتی۔ اس کی تائید صرف ان کے تلامذہ، پھر تلامذہ کے تلامذہ اور تلامذہ کے تلامذہ کر رہے ہیں!!

اُمتِ مسلمہ کا نظریۂ رجم قرآن و حدیث کے ٹھوس دلائل پر مبنی ہے، اسی لیے وہ عہدِ رسالت سے آج تک مسلّم چلا آرہا ہے۔ گویا اس کی عمر چودہ سو سال اور ایک رُبع صدی ہے۔

فراہی نظریۂ رجم یکسر بے دلیل، بلکہ قرآن کی معنوی تحریف اور شریعت سازی پر مبنی ہے اور اس کی عمر ایک صدی سے بھی کم ہے یا زیادہ سے زیادہ ایک صدی سمجھی جا سکتی ہے۔ یہ خود ساختہ نظریہ کسی دلیل پر قائم نہیں ہے، بلکہ اس کی ساری بنیاد ایک استاذ کے سلسلۂ تلمذ، اس کے خوانِ علم کی ریزہ چینی اور اس کی اندھی تقلید پر قائم ہے۔ أعاذنا اللّٰه منها. ع

لو آپ اپنے دام میں صیاد آ گیا!

ہاں، یاد آیا کہ ہم نے غامدی صاحب کی طرف یہ بات منسوب کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وحیِ خفی کے ذریعے سے اوباشی کی سزا "رجم" مقرر کی ہے اور اس پر ہم نے ان سے یہ سوال بھی کیا ہے کہ آپ تو وحیِ خفی کے ذریعے سے قرآن میں "اضافے" یا "تبدل و تغیر" کو تسلیم ہی نہیں کرتے تو پھر آپ کی خانہ ساز "سزائے رجم" وحیِ خفی سے کس طرح ثابت ہو سکتی ہے؟ یہ ہمارا سوال

قائم ہے۔ اب اس کا حوالہ ملاحظہ فرمائیں۔

جناب غامدی صاحب سورت نساء کی آیت میں بیان کردہ عبوری سزائے زنا اور پھر حدیث: «خُذُوا عَنِّي...» میں بیان کردہ مستقل سزا کی تفصیل بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> ''ان ہدایات سے واضح ہے کہ ان کا تعلق عبوری دور سے تھا۔ چناں چہ عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی زیرِ بحث روایت «خُذُوا عَنِّي...» کا مدعا درحقیقت یہی ہے کہ بعد میں نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو وحیِ خفی کے ذریعے سے ہدایت کی گئی کہ یہ چوں کہ زنا ہی کے مجرم نہیں ہے، بلکہ اس کے ساتھ اپنی آوارہ منشی، بدمعاشی اور جنسی بے راہ روی کی وجہ سے فساد فی الاض کے مجرم بھی ہیں، اس لیے ان میں سے ایسے مجرموں کو جو اپنے حالات کی نوعیت کے لحاظ سے رعایت کے مستحق ہیں، زنا کے جرم میں نور کی آیت ۲ کے تحت سو کوڑے اور معاشرے کو ان کے شر و فساد سے بچانے کے لیے ان کی اوباشی کی پاداش میں مائدہ کی آیت کے تحت نفی، یعنی جلا وطنی کی سزا دی جائے اور ان میں وہ مجرم جنھیں کوئی رعایت دینا ممکن نہیں ہے، مائدہ کی اسی آیت کے تحت رجم کر دیے جائیں۔''[1]

غامدی صاحب کی یہ سخن سازی ہم پہلے بھی ان کی کتاب ''میزان'' کے حوالے سے نقل کر آئے ہیں، جس کا حوالہ وہ ہر اہم مبحث میں دیتے ہیں۔ یہاں ان کا یہ موقف ان کی دوسری کتاب ''برہان'' سے نقل کیا گیا ہے، جو بعینہٖ وہی ہے جو پہلے بیان ہوا، لیکن اسے دوبارہ نقل کرنے سے مقصود یہ ہے کہ وہ ہر جگہ

[1] برہان (ص: ۱۲۶)

اور ہر موقع پر بہ تکرار و بہ اصرار یہ کہتے ہیں اور مسلسل کہہ رہے ہیں کہ نبیِ کریم ﷺ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ وحیِ خفی کے ذریعے سے بھی کوئی ایسا حکم دے سکتے ہیں، جو قرآن میں نہیں ہے، وہ اسے قرآن میں تغیر و تبدل قرار دیتے ہیں، لیکن یہاں بالآخر یہ کہنے اور اعتراف کرنے پر مجبور ہوگئے ہیں کہ رجم کا فراہی گروہ کا ساختہ پر داختہ نظریہ وحیِ خفی کے ذریعے سے آپ نے بیان فرمایا ہے۔ پہلے وحیِ خفی کا انکار تھا، اب اپنی بات منوانے کے لیے اسی کا سہارا لے رہے ہیں، چہ خوب ؎

اُلجھا ہے پاؤں یار کا زلفِ دراز میں
لو آپ اپنے دام میں صیّاد آ گیا

گویا اُمتِ مسلمہ اگر یہ کہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وحیِ خفی کے ذریعے سے قرآن میں بیان کردہ سزا کو کنواروں کے ساتھ خاص کر دیا ہے اور شادی شدہ زانیوں کے لیے رجم کی سزا مقرر فرمائی ہے تو یہ قرآن میں تغیر و تبدل ہے، جس کا حق رسول اللہ ﷺ کو بھی نہیں ہے۔ حالاں کہ وحیِ خفی کی یہ روایاتِ رجم تقریباً تین درجن صحابہ سے مروی ہیں، لیکن غامدی صاحب پہلے تو مانتے ہی نہیں تھے کہ وحیِ خفی سے بھی آپ کوئی حکم دے سکتے ہیں، لیکن جب اس بات کو مانا تو وحیِ خفی کس کو قرار دیا؟ اپنے خود ساختہ امام کے خود ساختہ مفہوم پر خود ساختہ نظریۂ رجم کو؟ إنا للہ وإنا إلیہ راجعون۔ کتنا بڑا اتہام ہے جو اس ظالم شخص نے رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ گرامی پر باندھا ہے۔ ﴿سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ﴾ ؎

تغافل سے جو باز آیا جفا کی
تلافی کی بھی ظالم نے تو کیا کی

غامدی صاحب اہلِ اسلام کے نظریۂ رجم کی درجنوں روایات کو تو تسلیم

نہیں کرتے۔ ہم ان سے مطالبہ کرتے ہیں کہ وہ فراہی نظریۂ رجم کی ایک حدیث پیش کر دیں، جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہو کہ جو آوارہ منش اور اوباش قسم کا زانی ہوگا، اس کو زنا کی نہیں، بلکہ اوباشی کی پاداش میں سزائے رجم، حد کے طور پر نہیں، بلکہ تعزیر کے طور پر دی جائے گی۔

محترم! یہ فراہی نظریۂ رجم آپ کی یا آپ کے استاذ امام کی سخن سازیوں، لن ترانیوں اور لاف گزاف باتوں سے ثابت نہیں ہوگا، بلکہ ٹھوس دلیل سے ثابت ہوگا اور نہ رجم کی متواتر روایات کو خبرِ آحاد کہہ دینے سے یا ان کی الٹی سیدھی باطل تاویلات کے ذریعے سے کنڈم کرنے کی مذموم اور ناپاک سعی سے اس بے بنیاد نظریے کو کوئی تقویت ہی مل سکتی ہے۔ اس لیے کہ اہلِ اسلام کا نظریۂ رجم ﴿كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ اَصْلُهَا ثَابِتٌ وَّ فَرْعُهَا فِي السَّمَآءِ﴾ [إبراهيم: ٢٤] ''ایک پاکیزہ درخت کی طرح (ہے) جس کی جڑ مضبوط ہے اور جس کی چوٹی آسمان میں ہے۔'' کی مثل ہے اور فراہی نظریۂ رجم ﴿كَشَجَرَةٍ خَبِيْثَةِ ِاجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْاَرْضِ مَالَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ [إبراهيم: ٢٦] ''ایک گندے پودے کی طرح ہے، جو زمین کے اوپر سے اُکھاڑ لیا گیا، اس کے لیے کچھ بھی قرار نہیں۔'' کا مصداق ہے۔ إن شاء الله العزيز.

ایک یکسر بے بنیاد دعویٰ اور ہمارا سوال:

لیکن باایں ہمہ غامدی صاحب کی جرأت بھی دیکھیے اور خوش فہمی بھی! فرماتے ہیں:

> ''امام فراہی کی یہ تحقیق قرآنِ مجید کے نصوص پر مبنی ہے اور روایات میں بھی، جیسا کہ ہمارے تبصرے سے واضح ہے، اس کے شواہد موجود ہیں۔''[1]

[1] برہان (ص: ۹۱-۹۲)

اس میں غامدی صاحب نے نہایت بے باکی سے یہ نعرۂ مستانہ لگایا ہے کہ ''امام'' فراہی کی یہ ''تحقیق قرآن مجید کے نصوص پر مبنی ہے۔''

اس دعوے میں اولاً قابلِ غور بات یہ ہے کہ جو بات نصوصِ قرآنی پر مبنی ہو، اسے کسی شخص کی ''تحقیق'' قرار دیا جا سکتا ہے؟ نصِ صریح سے ثابت شدہ مسئلہ تو حکمِ قرآنی اور حکمِ الٰہی ہے نہ کہ کسی ''امام'' کی تحقیق۔ اللہ تعالیٰ نے وراثت کا ایک اصول یہ بیان فرمایا ہے:

﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء:۱۱]

''مرد کے لیے دو عورتوں کے حصے کے برابر حصہ ہے۔''

اس کا مفہوم و مطلب کوئی شخص اردو میں بیان کر کے یہ کہے کہ یہ میری ''تحقیق'' ہے یا میرے ''استاد امام'' کی تحقیق ہے۔ جس کے پاس عقل و دانش کا کچھ بھی حصہ ہے وہ بقائمی ہوش و حواس ایسی بات کہہ سکتا ہے؟

اگر رجم کی مزعومہ ''تعزیری سزا'' آیتِ محاربہ کی نص اور سورت نور کی آیت ۲ سے ثابت ہے (کیوں کہ آیت نور کو ملائے بغیر تو ''نصوص'' (بصیغۂ جمع) نہیں کہا جا سکتا) تو اولاً اس کو تعزیری سزا کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے؟ پھر تو یہ حدِ شرعی ہوئی نہ کہ تعزیری سزا، جب کہ فراہی گروہ اس کو تعزیزی سزا قرار دیتا ہے۔ غامدی صاحب نے بھی بڑی وضاحت سے لکھا کہ ''اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیوں کی وساطت سے جو شریعت عطا فرمائی ہے، اس میں زندگی کے دوسرے معاملات کے ساتھ جان، مال، آبرو اور نظمِ اجتماعی سے متعلق تمام بڑے جرائم کی سزائیں خود مقرر فرما دی ہیں۔ یہ جرائم درج ذیل ہیں:

① محاربہ اور فساد فی الارض۔ ② قتل و جراحت

③ زنا ④ قذف

⑤ چوری۔[1]

پہلی سزا محاربہ اور فساد فی الارض یہ ایک ہی چیز ہے۔ اسی لیے اپنی دوسری کتاب ''برہان'' میں صرف ''محاربہ'' کا لفظ استعمال کیا ہے۔[2]

اس اقتباس میں ''نبی'' کے بجائے ''نبیوں'' کا لفظ بھی قابلِ غور ہے، جسے ہم فی الحال نظر انداز کرتے ہیں، تاہم اتنا ضرور عرض کریں گے کہ ہماری شریعت تو شریعتِ محمدیہ ہے نہ کہ شریعتِ انبیا۔ یہاں نبیِ اکرم ﷺ کے بجائے ''نبیوں'' کا کہنا، ان کے گمراہ ذہن کا غماز اور عکاس ہے۔

بہر حال اس اقتباس میں آپ دیکھ لیں کہ شرعی سزائیں جن کو حد کہا جاتا ہے، وہ ان کے نزدیک صرف پانچ ہیں۔ اب ان کا یہ دعویٰ کہ آوارہ منشی اور اوباشی کی سزا، اللہ کے رسول نے وحیِ خفی کے ذریعے سے رجم مقرر فرمائی ہے۔ نیز یہاں دعویٰ کیا کہ یہ ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے تو اللہ کے رسول کی مقرر کردہ یہ چھٹی سزا، شرعی سزاؤں میں اس کا ذکر غامدی صاحب نے کیوں نہیں کیا ہے؟ اگر اوباشی کی یہ سزا ''سزائے رجم'' وحیِ خفی پر اور ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے تو اسے حدودِ شرعیہ میں شمار کیوں نہیں کیا گیا؟ اسے تعزیری سزا کیوں کر کہا جا سکتا ہے؟

علاوہ ازیں اگر یہ فراہی گروہ کی مزعومہ ''اوباشی'' کی مزعومہ تعزیری سزا قرآنی نصوص سے ثابت ہے تو پھر اس کے لیے ''وحیِ خفی'' کی ضرورت کیا تھی؟ قرآنِ کریم کی نصوص سے جو احکام ثابت ہیں، جن میں تبیینِ رسول کی ضرورت نہیں ہے، کیا ان کی بابت کہا جا سکتا ہے کہ ان کا مبنیٰ وحیِ خفی ہے؟ جیسے ہم نے

---

① میزان (ص: ۶۱۰)

② برہان (ص: ۱۳۷)

پہلے مثال دی ہے کہ نصِ قرآنی ہے کہ وراثت میں لڑکے کا حصۂ وراثت، لڑکی سے دوگنا ہے۔ کیا اس کی بابت یہ کہنا صحیح ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ نے وراثت میں لڑکے اور لڑکی کے حصے میں یہ فرق وحیِ خفی کے ذریعے سے کیا ہے؟

ظاہر بات ہے ایسا کہنا سراسر غلط ہوگا، اس فرق کو نہ رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اور نہ اسے وحیِ خفی سے ثابت ہونے والا حکم ہی قرار دیا جا سکتا ہے، کیوں کہ یہ حکم تو قرآنِ مجید میں موجود ہے، جو وحیِ جلی ہے اور بالکل واضح ہے۔ اس میں تبیینِ رسول کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

نبیِ کریم ﷺ کی طرف تو وہ احکام منسوب ہوں گے جن کا ذکر قرآن میں نہیں ہے اور رسول اللہ ﷺ نے وحیِ خفی کے ذریعے سے بیان فرمائے ہیں یا قرآن میں مجمل طور پر ہیں، وحیِ خفی کے ذریعے سے آپ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی ہے۔ اہلِ اسلام وحیِ خفی پر مبنی قرآن کریم کی شرح و تفصیل کو بھی مانتے ہیں اور ان احکام کو بھی مانتے ہیں جن کا کوئی ذکر قرآن میں نہیں ہے، لیکن وہ صحیح احادیث سے ثابت ہیں جن میں شادی شدہ زانی کی سزا ''رجم'' بھی ہے۔ اہلِ اسلام کے نزدیک یہ رجم بھی حدِ شرعی ہے، کیوں کہ احادیثِ صحیحہ متواترہ سے ثابت ہے۔

نظریۂ فراہی اگر ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے تو پھر یہ ''تعزیر'' کیوں؟

فراہی گروہ احادیث سے ثابت ہونے والے احکام کو نہیں مانتا، بلکہ ان کو قرآن کے خلاف اور قرآن میں رد و بدل قرار دیتا ہے، گویا وہ وحیِ خفی کا منکر ہے اور ان تمام احکام کا منکر ہے، جو وحیِ خفی، یعنی احادیث پر مبنی ہیں۔ اسی لیے وہ حدِ رجم کی شرعی حیثیت کا بھی منکر ہے اور ان تمام متواتر احادیثِ صحیحہ کا بھی منکر ہے، جن سے واضح طور پر اس حدِ رجم کا اثبات ہوتا ہے۔

لیکن اب ان کا خود ساختہ نظریۂ رجم کہ یہ اوباشی کی تعزیری سزا ہے، چھچھوندر کی طرح گلے کی پھانس بن گیا ہے، جو نہ نگلا جا رہا ہے اور نہ اُگلا جا رہا ہے، کیوں کہ اس کو وہ قیامت تک ثابت نہیں کر سکتے۔ ولو کان بعضھم لبعض ظھیراً.

جب ہر طرف ہاتھ پیر مار کر دیکھ لیا کہ کوئی بات نہیں بن رہی ہے، بھلا ہوا میں کون گرہ لگا سکتا ہے یا کون آسمان میں تھگلی لگا سکتا ہے؟ تو تمام ٹامک ٹوئیاں مارنے کے بعد اعتراف کرنے پر مجبور ہوگئے کہ ہمارا یہ نظریۂ رجم وحیِ خفی پر مبنی ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ وحیِ خفی کو تو آپ مانتے ہی نہیں کہ اس کے ذریعے سے اللہ کے رسول ایسا کوئی حکم دے سکتے ہیں، جو قرآن میں نہیں ہے۔ جب قرآن میں اوباشی کی سزا کا ذکر ہی نہیں ہے تو پھر رسول اللہ ﷺ وحیِ خفی کے ذریعے سے کس طرح یہ سزا دے سکتے تھے؟ یہ تو آپ کے بقول قرآن میں تغیر و تبدل ہے تو پھر اوباشی کی من گھڑت سزا کی بابت یہ دعویٰ کہ یہ وحیِ خفی سے ثابت ہے، کیا یہ قرآن میں تغیر و تبدل نہیں ہے؟

اسی طرح اس من گھڑت سزا کو ''نصوصِ قرآنی پر مبنی'' قرار دینا اگر صحیح ہے تو پھر اسے حدِ شرعی میں شمار کیوں نہیں کیا؟ قرآنی نصوص پر مبنی سزا تو تعزیری سزا نہیں ہوسکتی، وہ تو حدِ شرعی ہے۔ اسی طرح غامدی صاحب کا یہ کہنا کہ ''روایات میں بھی، جیسا کہ ہمارے تبصرے سے واضح ہے، اس کے شواہد موجود ہیں۔'' روایات کو تو آپ مانتے ہی نہیں۔ علاوہ ازیں اس میں بھی آپ کی روایتی ہشیاری صاف جھلک رہی ہے کہ روایات پر آپ نے جو غلط تبصرہ کیا ہے، اس تبصرے کو آپ ''شواہد'' سے تعبیر کر رہے ہیں، اگر روایاتِ حدیث ''شواہد'' ہیں تو صرف خالی روایات کا حوالہ دیں اور اپنے باطل تبصرے کے بغیر۔ اور روایات نہیں، بلکہ صرف

ایک ہی روایت پیش کر دیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اوباشی کی سزا میں فلاں عورت یا فلاں مرد کو رجم کی سزا دی تھی؟

کیا قرآن کی معنوی تحریف کو ''نصوصِ قرآنی'' کہا جا سکتا ہے؟

ہماری اس تفصیل سے واضح ہے کہ مزعومہ سزائے رجم کو قرآنی نصوص یا روایات پر مبنی قرار دینا بھی اسی طرح بدترین جھوٹ ہے، جیسے ان کا یہ دعویٰ کہ میرے موقف اور ائمۂ سلف کے موقف میں بال برابر بھی فرق نہیں ہے۔ اس تفصیل سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ خود ساختہ نظریۂ رجم قرآنی نصوص پر ہرگز مبنی نہیں ہے، بلکہ آیتِ محاربہ کی معنوی تحریف پر مبنی ہے، جس کی ہم پہلے وضاحت کر آئے ہیں۔

اب ہمیں اس نئی ''دلیل'' پر غور کرنا ہے کہ قرآن کریم کے کسی لفظ کی ایسی تشریح جو آج تک کسی صحابی، تابعی، مفسر، محدث، امام و فقیہ نے نہیں کی، بلکہ وہ قرآن کی تحریف معنوی ہو، کیا ایسی تشریح یا ایسی تحریفِ معنوی کی بنیاد پر کسی خود ساختہ نظریے کو ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی قرار دیا جا سکتا ہے؟ ظاہر بات ہے اس کا جواب نفی ہی میں ہوگا۔

جیسے ''ختمِ نبوت'' کا مسئلہ ہے، جو قرآن کے لفظ ''خاتم النبیین'' کے صحیح مفہوم پر مبنی ہے، لیکن مرزائی خاتم النّبیین کی غلط تشریح کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے کہ آپ ﷺ کی مُہر سے نبی بن کر آیا کریں گے۔ اس طرح قرآن کے اس لفظ سے جو ختمِ نبوت پر نصِ صریح ہے، مرزائی اس کے برعکس اس کی غلط تشریح اور اس میں معنوی تحریف کر کے اجرائے نبوت کے خود ساختہ نظریے کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر کوئی مرزائی کہے کہ ہمارا اجرائے نبوت کا عقیدہ ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے۔ کیا یہ دعویٰ یا عقیدہ صحیح ہوگا؟

پرویزی کہتے ہیں:

''زکات کے معنی نشو و نما کے ہیں۔ لہٰذا ''ایتائے زکات'' کے معنی ہوں گے: سامانِ نشو و نما مہیا کرنا اور یہ اسلامی حکومت کا فریضہ ہے کہ وہ افرادِ معاشرہ کی نشو و نما کا سامان فراہم کرے۔''[1]

لیجیے! اس ''قرآنی'' مفہوم یا ''نصوصِ قرآنی'' سے تمام مسلمان زکات ادا کرنے سے فارغ ہو گئے۔ رجم کی ''فراہی تحقیق'' کی طرح زکات کی کیا خوب ''تحقیق'' ہے!!

اگر پرویزی بھی غامدی صاحب والی ''قرآنی نصوص'' پر مبنی رجم کی بحث پڑھ لیں اور وہ بھی دعویٰ کر دیں کہ ہماری زکات والی تحقیق ''نصوصِ قرآنی'' ﴿وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ﴾ پر مبنی ہے تو کیا وہ اپنے اس دعوے میں سچے ہوں گے اور علم و تحقیق کی دنیا میں اس دعوے کی پرِ کاہ کے برابر بھی حیثیت ہوگی؟ غامدی گروہ جواب دے!

''اقامتِ صلاۃ'' کا پرویزی مفہوم:

ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیں۔ غلام احمد پرویز لکھتا ہے:

''قرآن مجید کی ایک خاص اصطلاح ''اِقامتِ صلوٰۃ'' ہے، جس کے عام معنی نماز قائم کرنا یا نماز پڑھنا کیے جاتے ہیں۔ لفظ صلوۃ کا مادہ ''ص، ل، و'' ہیں، جس کے بنیادی معنی کسی کے پیچھے چلنے کے ہیں۔ اس لیے صلوٰۃ میں ''قوانینِ خداوندی'' کے اتباع کا مفہوم شامل ہوگا۔ ''بنا بریں اقامتِ صلوٰۃ سے مفہوم ہوگا ایسے نظام یا معاشرے کا

[1] ماہنامہ ''طلوعِ اسلام'' (مئی ۱۹۷۹ء)

قیام، جس میں قوانینِ خداوندی کے اتباع کا تصور محسوس اور مجسمتی ہوئی شکل میں سامنے آجاتا ہے۔ اس لیے قرآن کریم نے اس اصطلاح کو ان اجتماعات کے لیے بھی استعمال کیا ہے۔ قرآنی آیات پر تھوڑا سا تدبر کرنے سے واضح ہوجاتا ہے کہ کس مقام پر اقامتِ صلوٰۃ سے مراد اجتماعاتِ نماز ہیں اور کس مقام پر قرآنی نظام یا معاشرے کا قیام۔'' (''مفہوم القرآن'' از غلام احمد پرویز، جلد اول، بحوالہ ''فکر ونظر'' اسلام آباد، اشاعت خصوصی بعنوان ''برصغیر میں مطالعۂ قرآن''، ص: ۳۳۵)

اسی طرح اور بھی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ سارے باطل فرقوں کی بنیاد قرآن کی غلط تشریحات اور اس میں معنوی تحریفات پر قائم ہے اور اس کی ہم الحمدللہ دسیوں، بیسیوں مثالیں پیش کر سکتے ہیں۔ اگر ان باطل فرقوں کی قرآن کی غلط تشریحات اور معنوی تحریفات سے ان کے غلط عقائد ونظریات کا اثبات نہیں ہوسکتا تو غامدی واصلاحی وفراہی کا خود ساختہ نظریۂ رجم قرآن کے لفظ ﴿یُحَارِبُوْنَ﴾ (محاربہ) کی یا لفظ ''تقتیل'' کی معنوی تحریف اور باطل تشریح سے کس طرح ثابت ہوجائے گا اور اسے ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی کیسے تسلیم کرلیا جائے گا؟

کچھ غامدی صاحب کی ''خوش فہمی'' پر تبصرہ:

غامدی صاحب نے فرمایا ہے، بلکہ ڈینگ ماری ہے:

''اس سے اگر کسی کو اختلاف ہے تو اسے دلائل کے ساتھ اس کا محاکمہ کرنا چاہیے۔ یہ وہ چیز نہیں ہے، جسے جذباتی تحریروں اور بے معنی فتووں کے ذریعے سے رد کیا جا سکتا ہے۔ اس وقت لوگ جو جی چاہیں کہیں، لیکن وہ وقت اب غالباً بہت زیادہ دور نہیں ہے، جب

علم و دانش کی مجالس میں اس تحقیق کے لیے داد و تحسین کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔ إن شاء الله العزيز.‘‘ [1]

الحمد للہ! اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے ہم نے غامدی صاحب کے بے بنیاد ’’دلائل‘‘ کا جو پوسٹ مارٹم اور اس کا محاکمہ کیا ہے، اس کو کوئی جذباتی تحریر یا بے معنی فتویٰ قرار دے دے تو یہ اس کا بے جا تعصب اور اپنے ’’ائمۂ مضلین‘‘ سے اندھی عقیدت ہے۔ ورنہ ہمارا اندازہ ہے کہ ہمارے محاکمے کا، جو ابھی جاری ہے، مزید دلائل پر گفتگو آ رہی ہے، فراہی گروہ قیامت تک ۔إن شاء الله۔ جواب نہیں دے سکے گا۔

﴿وَ ادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ۝ فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَ لَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِيْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَ الْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِيْنَ﴾ [البقرة: ٢٣۔ ٢٤]

’’اور اللہ کے سوا اپنے حمایتی بلا لو، اگر تم سچے ہو۔ پھر اگر تم نے ایسا نہ کیا اور نہ کبھی کر سکو گے تو اس آگ سے بچ جاؤ، جس کا ایندھن انسان اور پتھر ہیں، کافروں کے لیے تیار کی گئی ہے۔‘‘

اپنی عقل و دانش پر اس طرح کا ناز اور اپنے گمراہانہ افکار پر اس طرح کا ادّعا، اس سے پہلے بھی بہت سے گمراہ فرقوں اور اُن کے سرغنوں نے کیا ہے۔ لیکن آج ان کی شخصیتیں بھی تاریخ کے کوڑے دانوں میں تعفن زدہ پڑی ہیں، جن کے پاس سے گزرنا بھی کسی صحیح الفکر اور صحیح الدماغ شخص کے لیے ناممکن ہے اور ان کے افکارِ فاسدہ بھی عجائبات کے میوزیموں میں افسانہ ہائے پارینہ کے طور پر یا نشانِ عبرت کے لیے محفوظ ہیں۔ فراہی گروہ کے یہ افکارِ مُضلّہ بھی

---

[1] برہان (ص: ۹۱۔۹۲)

-إن شاء اللہ- اسی عبرت انگیز حشر سے دوچار ہوں گے۔

فراہی افکار کی بنیاد دو چیزوں پر ہے، انکارِ حدیث اور قرآنِ کریم کی معنوی تحریف۔ اُمتِ مسلمہ جب تک اپنے پیغمبر کو، جو ان کے نزدیک حاملِ قرآن، مفسرِ قرآن اور مبینِ قرآن ہے، مانتی رہے گی اور اس کو ماننے کا مطلب، اس کی تفسیر وتشریح اور تبیینِ قرآنی کو، جس کو حدیث کہا جاتا ہے، ماخذِ شریعت تسلیم کرنا ہے، اس وقت تک اُمتِ مسلمہ کا اجتماعی ضمیر فکرِ فراہی کو کبھی ہضم نہیں کر سکے گا۔

غامدی صاحب علم و دانش کی کن مجالس کا حوالہ دے رہے ہیں، جہاں اس تحقیق کے لیے داد وتحسین کے سوا کچھ نہیں ہوگا؟ یہ مجالس مسلمان اہلِ علم و دانش کی تو ہرگز نہیں ہوسکتیں، اس لیے کہ کسی بھی مسلمان کا علم اور اس کی دانش، نہ انکارِ حدیث کے جرثومے کو پال سکتی ہے اور نہ قرآن کی تحریف معنوی کے زہرِ ہلاہل کو نوش جان کر سکتی ہے۔

دنیا میں ہر چیز کے گاہک اور ہر گمراہی کے خریدار موجود ہیں۔ الطاف حسین اور طاہر القادری اور اُن سے پہلے غلام احمد قادیانی جیسے مریض ذہن کے لوگوں کے بھی بے شمار پرستار ہیں۔ ان کے افکارِ باطلہ کے لیے بھی ایسی مجالس موجود ہیں، جہاں ان کے اوہامِ کاسدہ اور خیالاتِ فاسدہ کو انبیائے معصومین کی طرح مانا جاتا اور ان پر داد وتحسین کے ڈونگرے برسائے جاتے ہیں۔ ''طلوعِ اسلام'' کے نام پر غروبِ اسلام کی مجلسیں آج بھی، پرویز کے پیوند خاک ہونے کے باوجود، جاری وساری ہیں۔

اگر فکرِ فراہی کی گمراہیوں پر بھی کچھ عفونت زدہ لوگوں کی مجلسیں برپا ہوتی رہیں گی اور اہلِ مجلس اس ''تحقیق'' پر وجد میں آ کر جھومتے اور واہ واہ کرتے رہیں گے تو یقیناً ایسا ممکن ہے، لیکن اس پر فخر کرنے والی کون سی بات ہے؟ اور

اس سے کیا اس ''تحقیق'' کی حقانیت و صداقت ثابت ہو جائے گی؟ گمراہی تو گمراہی ہی رہے گی، چاہے ساری دنیا اس پر مجتمع ہو جائے، لیکن اُمتِ مسلمہ کی بابت رسول اللہ ﷺ کا فرمان گرامی ہے:

«لَنْ تَجْتَمِعَ أُمَّتِي عَلَى الضَّلَالَةِ»

''میری (ساری) امت ہرگز گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔''

یعنی پوری کی پوری امت کسی گمراہی کو اپنا لے، ایسا نہیں ہوگا۔ اس کا مطلب ہے، گمراہ ٹولے نکلتے رہیں گے اور اپنی بازی گری کے کرتب دکھاتے رہیں گے، لیکن آفتابِ حق کے سامنے جلوۂ آخرِ شب کی طرح معدوم ہوتے رہیں گے۔ شہرستانی کی ''الملل والنحل'' دیکھ لیجیے۔ ابن حزم کی ''الفصل في الملل'' دیکھ لیجیے! ایسے بیسیوں فرقے آپ کے مطالعے میں آئیں گے کہ آج ان کا نام بھی ان کتابوں کے علاوہ آپ کو کہیں نہیں ملے گا۔ فراہی گروہ بھی اسی طرح تاریخ کی گزرگاہوں میں نشانِ عبرت کے طور پر نظر آئے گا، یا بادیۂ ضلالت کے راہ نورد ''المورد'' اور ''دانش سرا'' جیسے ڈیروں میں اپنی خوئے ضلالت کی تسکین کا سامان پائیں گے، لیکن اہلِ اسلام ان کی طرف نظر اٹھا کر بھی نہیں دیکھیں گے اور حق و صداقت کی بارگاہ میں ان کا مقام وہی ہوگا، جو معتزلہ، قدریہ، جہمیہ وغیرہ فرقوں کے بانیوں اور ان کے قدیم و جدید پیروکاروں کا ہے۔

سینہ زوری کی انتہا:

غامدی صاحب لکھتے ہیں:

''رجم کی سزا کے بارے میں قرآن و سنت کے باہمی تعلق کے حوالے سے جو کچھ ہم نے لکھا ہے، اسے پڑھنے کے بعد یہ سوال ہر طالب علم کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں فقہا کی رائے

اگر قرآن کے خلاف ہے تو پھر رجم کی اس سزا کے بارے میں کیا کہا جائے گا، جس کے متعلق معلوم ہے کہ وہ حضور ﷺ نے بھی بعض مجرموں کو دی اور خلفائے راشدین نے بھی دی؟ یہی سوال ہے جس کے جواب میں دورِ حاضر کے ایک جلیل القدر عالم اور محقق امام حمید الدین فراہی نے اپنا وہ نقطۂ نظر پیش کیا ہے، جس سے صدیوں کا یہ عقدہ نہ صرف یہ کہ حل ہو جاتا، بلکہ یہ بات بھی بالکل نمایاں ہو کر سامنے آتی ہے کہ پیغمبر کا کوئی حکم بھی قرآن کے خلاف نہیں ہوتا۔"[1]

ملاحظہ فرمایئے! سینہ زوری اور فریب کاری کی تکنیک کہ رجم کی حدِ شرعی کی بابت اُمتِ مسلمہ کا جو اجماع ہے، جس میں خلفائے راشدین و تمام صحابہ سمیت، تمام ائمۂ سلف، محدثین، مفسرین اور فقہا شامل ہیں، کیوں کہ اس اجماع کی پشت پر احادیثِ صحیحہ و متواترہ ہیں، اس کو صرف فقہا کی رائے قرار دیا ہے، تاکہ ان کا حلقۂ ارادت آسانی سے اس بات کو قبول کر لے، جو انھوں نے اگلے جملے میں اسے قرآن کے خلاف کہا ہے، کیوں کہ اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ رائے جو قرآن کے خلاف ہے، پوری اُمتِ مسلمہ کی متفقہ رائے ہے اور اہلِ اسلام کا اس پر اجماع ہے، تو پھر لوگوں کو مغالطہ دینا اور فریب میں مبتلا رکھنا نہایت مشکل ہوتا، اس لیے اسے صرف فقہا کی رائے کہا، تاکہ لوگ کہیں، ہوسکتا ہے کہ فقہا سے یہ اجتہادی غلطی ہوگئی ہو، حالاں کہ بات اس طرح نہیں ہے، یہ صرف فقہا کی بات یا رائے نہیں، ایک اجماعی اور مسلّمہ اسلامی عقیدہ ہے اور فقہا کے اجتہاد پر مبنی نہیں ہے، بلکہ قرآن و حدیث کے محکم اور نہایت واضح دلائل پر مبنی ہے۔

دوسری بات موصوف کے اقتباس سے یہ ظاہر ہوتی ہے کہ چودہ صدیاں

[1] برہان (ص: ۵۷)

گزر جانے کے بعد اس سزا کی اصل حقیقت کیا ہے؟ اس عقدے کو امام فراہی نے حل کیا ہے۔ اس نکتے پر بحث سے پہلے غامدی صاحب کا ایک اور اقتباس ملاحظہ فرما لیجیے، جس میں انھوں نے یہی بات زیادہ کھل کر کہی ہے۔ موصوف روایاتِ رجم کی الٹی سیدھی تاویلات، غلط سلط وضاحت یا آج کل کی اصطلاح میں ان کا ''پوسٹ مارٹم'' کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''یہ ہیں وہ روایتیں اور مقدمات جن کی بنیاد پر ہمارے فقہا قرآن مجید کے حکم میں تغیر کرتے اور زنا کے مجرموں کے لیے ان کے محض شادی شدہ ہونے کی بنا پر رجم کی سزا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس سارے مواد پر جو تبصرہ ہم نے کیا ہے، اس کی روشنی میں پوری دیانت داری کے ساتھ اس کا جائزہ لیجیے۔ اس سے زیادہ سے زیادہ کوئی بات اگر معلوم ہوتی ہے تو بس یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین نے زنا کے بعض مجرموں کو رجم اور جلا وطنی کی سزا بھی دی ہے، لیکن کس قسم کے مجرموں کے لیے یہ سزا ہے اور حضور ﷺ اور آپ کے خلفا نے کس طرح کے زانیوں کو یہ سزا دی؟ اس سوال کے جواب میں کوئی حتمی بات ان مقدمات کی رودادوں اور ان روایات کی بنیاد پر نہیں کی جا سکتی۔ اس سزا کا ماخذ درحقیقت کیا ہے؟ یہی وہ عقدہ ہے جسے امام حمید الدین فراہی نے اپنے رسالہ ''احکام الأصول بأحکام الرسول'' میں حل کیا ہے۔''[1]

اس میں بھی موصوف کی ''زیرکیاں'' قابلِ داد ہیں، مثلاً:

اس اقتباس میں بھی حدِ رجم کی شرعی حیثیت کے اثبات کو صرف فقہا کی

[1] برہان (ص: ۸۸۔ ۸۹)

طرف منسوب کیا ہے۔ دوسرے، اسے قرآن مجید کے حکم میں تغیر قرار دیا ہے۔ تیسرے، فقہا نے ان روایات کی بنیاد پر رجم کی سزا ثابت کرنے کی ''کوشش'' کی ہے۔ یعنی ان روایات سے رجم کی سزا ثابت نہیں ہوتی، حالاں کہ وہ اس مفہوم میں نہایت واضح ہیں، لیکن، ''دیدۂ کور کو کیا نظر آئے کیا دیکھے'' کے مصداق، فرماتے ہیں: ''کوشش کرتے ہیں''۔ چوتھے، سب سے بڑی کور باطنی یا جسارت کہ ان روایات سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ نے اور خلفائے راشدین نے جن زانیوں کو سزائے رجم دی، ان کا جرم کیا تھا؟ نعوذ باللہ من ذلك الهفوات والهذيانات.

اس کا مطلب یہ ہے کہ سزا تو دی، لیکن جرم کی نوعیت کو سمجھے بغیر دی۔ کیا پیغمبر کے بارے میں یہ تصور کیا جا سکتا ہے، جو براہِ راست اللہ تعالیٰ کی حفاظت میں ہوتا ہے اور اس کا کوئی اقدام راہِ راست سے ذرا بھی اِدھر اُدھر ہوتا ہے تو وحی کے ذریعے سے اس کو متنبہ کر دیا جاتا ہے؟ اس پیغمبر نے اپنی زندگی میں کم از کم چار کیسوں میں حدِ رجم نافذ فرمائی اور چاروں واقعات کی روایات میں اس امر کی صراحت موجود ہے کہ ان کو رجم کی یہ سزا اس جرم میں دی گئی کہ شادی شدہ ہونے کے باوجود انھوں نے زنا کا ارتکاب کیا تھا، لیکن موصوف فرما رہے ہیں کہ اللہ کے پیغمبر نے الل ٹپ اور محض رجم کا شوق پورا کرنے کے لیے یہ سزا دی۔ یہ سمجھے بغیر کہ ان کا اصل جرم کیا تھا؟ اسی طرح خلفائے راشدین نے بھی یہ سزا یوں ہی دے دی اور وہ یہ سمجھنے سے ہی قاصر رہے کہ یہ سزا ہم کس بنیاد پر دے رہے ہیں؟ اسی طرح چودہ سو سال کے عرصے میں ہزاروں ائمہ، مفسرین، محدثین اور فقہا ہوئے اور آج بھی الحمد للہ ہزاروں کی تعداد میں قرآن و حدیث پر گہری نظر رکھنے والے موجود ہیں، لیکن کسی پر بھی یہ بات واضح نہیں ہوئی اور نہ

اب ہو رہی ہے کہ رجم کی سزا درحقیقت کس جرم کی سزا ہے؟

اس عقدے کو چودہ سو سال بعد ''امام فراہی'' نے حل کیا کہ رجم کی یہ سزا دراصل آوارہ منشی، اوباشی اور غنڈہ گردی کی سزا ہے، قطع نظر اس کے کہ زانی کنوارا ہے یا شادی شدہ اور اس کا ماخذ آیتِ محاربہ کا لفظ: ﴿اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا﴾ [المائدۃ: ۳۳] ہے۔

کیا کوئی جاہل سے جاہل مسلمان بھی، بشرطیکہ فراہی گروہ کی مذکورہ ہفوات نے اس کی عقل کو ماؤف نہ کر دیا ہو، یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار ہوگا کہ رسول اللہ ﷺ، خلفائے راشدین اور دیگر صحابہ سمیت پوری امت کے علما و فقہا اس آیتِ محاربہ کے مفہوم سے بھی نا آشنا رہے اور رجم کی سزا کا مستحق کس قسم کا شخص ہوگا؟ یہ بھی کسی پر واضح نہ ہو سکا۔ رسول اللہ ﷺ نے بھی بعض مجرموں کو بغیر استحقاق کے یہ سزا شادی شدہ زانیوں کو دے دی، جب کہ یہ سزا تو اوباشی کی تھی نہ کہ زانی محصن کی اور ساری امت کے علما و فقہا و محدثین بھی اس ''سرِ مکنون'' سے نا آشنا ہی رہے ؎

سرِّ نہاں کہ عارف و زاہد بہ کس نہ گفت
در حیرتم کہ بادہ گسار از کجا شنید

آیتِ محاربہ کی رُو سے عہدِ رسالت کے مجرم سزا کے نہیں، معافی کے مستحق تھے:

فراہی گروہ کی سمجھ میں یہ بات بھی نہیں آئی کہ محاربہ کی سزا کی بابت تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فساد فی الارض کے یہ مجرم اگر قابو میں آنے سے پہلے ہی تائب ہو جائیں تو ان کی سزا بھی موقوف ہو جائے گی۔ رسول اللہ ﷺ کے

زمانے میں جن بعض صحابہ یا صحابیہ سے زنا کا جرم صادر ہوا تو ان کو شادی شدہ ہونے کی وجہ سے رجم کی سزا دی گئی، حالانکہ انھوں نے بارگاہِ رسالت میں آ کر از خود اعترافِ جرم اور سزا کے ذریعے سے پاک ہونے پر اصرار کیا تھا۔ اگر یہ سزا محاربہ کی سزا، یا آیتِ محاربہ کا اقتضا ہوتی تو ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ﴾ [المائدۃ: ٣٤] ''مگر جو لوگ اس سے پہلے توبہ کر لیں کہ تم ان پر قابو پاؤ'' کے تحت وہ سزا کے نہیں، معافی کے مستحق تھے، کیوں کہ ان کی وجہ سے معاشرے میں نہ کوئی فساد مچا تھا اور نہ ان کو پکڑ کر ہی لایا گیا تھا۔ جب یہ دونوں ہی باتیں ان میں نہیں پائی گئیں تو محاربہ کی سزا تو خود آیتِ محاربہ کے خلاف ہے، انھیں محاربہ کی سزا کیوں دی گئی؟

رسول اللہ ﷺ اور اللہ پر بھی افترا اور صحابہ وصحابیات پر بھی افترا:

اب اپنی طرف سے یہ بات گھڑنا، جب کہ عہدِ رسالت کے واقعات میں دور دور تک اس کے نشانات نہیں ملتے کہ یہ سزا (نعوذ باللہ) ان کی اوباشی اور آوارہ منشی کی وجہ سے دی گئی، یکسر بے بنیاد بات ہے۔ ان واقعات میں صرف ان کا شادی شدہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہے، جو دیدۂ بینا رکھنے والے ''دیدہ وروں'' کو نظر نہیں آ رہی ہے اور اوباشی اور آوارہ منشی والی بات، جو خُرد بین لگا کر بھی دیکھنے سے نظر نہیں آتی، اس کو اس سزا کی وجہ قرار دیا جا رہا ہے۔ کیسی ہٹ دھرمی اور دھاندلی کا مظاہرہ ہے، جس کا ارتکاب نہایت بے شرمی اور حد درجہ بے باکی سے کیا جا رہا ہے، جیسے: آوارہ منشی والی ''وحیِ خفی'' حمید الدین فراہی پر نازل ہوئی تھی، وہاں سے اصلاحی صاحب کو اور پھر غامدی صاحب کو منتقل ہوئی، کیوں کہ اللہ کے رسول ﷺ پر یہ ''وحیِ خفی'' نازل ہوئی ہوتی تو آپ اس کی وضاحت فرماتے، لیکن کسی بھی حدیث میں اس

امر کی صراحت نہیں ہے کہ مذکورہ صحابہ وصحابیات کو سزائے رجم اوباشی کی بنا پر دی گئی۔ یہ فراہی گروہ کی افترا پردازی ہے رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ گرامی پر بھی کہ آپ نے یہ سزا اوباشی کی بنیاد پر دی تھی، جب کہ ایسا قطعاً نہیں ہے، اور مذکورہ صحابہ وصحابیات پر بھی کہ وہ (نعوذ باللہ) اوباش، آوارہ منش اور غنڈے تھے۔ دراں حالیکہ وہ نہایت مقدس اور پاک باز لوگ تھے، بس بتقاضائے بشریت ان سے غلطی کا ارتکاب ہوگیا تھا، جس پر وہ سخت نادم ہوئے اور دنیوی سزا کے ذریعے سے پاک ہونے کے لیے بے قرار ہوگئے، تاکہ اخروی سزا سے بچ جائیں۔ کس قدر وہ پاک لوگ تھے اور کس قدر ان کا جذبہ پاکیزہ تر تھا؟! رضي الله عنهم ورضوا عنه. اور فراہی گروہ کتنا بے باک اور دریدہ دہن ہے کہ وہ صاحبِ وحی پیغمبر کو بھی مطعون کر رہا ہے اور پاک باز صحابہ وصحابیات کو بھی بدمعاش ثابت کر رہا ہے!!

بلکہ یہ اللہ پر بھی افترا ہے، کیوں کہ وحی کا نازل کرنے والا تو اللہ ہے، چاہے وہ وحی جلی ہو، یا خفی۔ جب اوباشی والی ''وحیِ خفی'' اللہ کے رسول پر نازل ہی نہیں ہوئی تو پھر یہ کہنا کہ یہ نازل ہوئی ہے، لیکن اس کے نزول کی کوئی دلیل فراہی گروہ کے پاس نہیں ہے، تو یہ اللہ پر بھی افترا ہے، جب کہ اللہ تعالیٰ اس سے پاک اور بلند و برتر ہے۔ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

فراہی نظریۂ رجم اور شیعوں کا نظریۂ وصیِ رسول ...اصل میں دونوں ایک ہیں:

ہمارے نزدیک فراہی گروہ کی اوباشی والی من گھڑت بات بالکل شیعوں کے گھڑے ہوئے عقیدۂ وصیِ رسول کی طرح ہے۔ شیعوں نے اپنی طرف سے یہ بات گھڑی کہ اللہ کے رسول نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی بابت وصیت فرمائی تھی کہ میری وفات کے بعد علی رضی اللہ عنہ خلیفہ اور میرے جانشین ہوں گے، لیکن حقیقت میں

ایسی کسی وصیت کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اگر واقعی ایسی کوئی وصیت ہوتی تو صحابۂ کرام یقیناً اس پر عمل کرتے اور آپ کی وفات کے بعد بالاتفاق حضرت علی کو خلیفۃ الرسول تسلیم کر کے ان کو امیر المومنین بنا لیا جاتا، لیکن چوں کہ ایسی کوئی دلیل نہیں تھی، اس لیے صحابہ نے مشاورت کے بعد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو خلیفۃ الرسول اور امیر المومنین بنا لیا۔

حضرات شیعہ نے بجائے اس کے کہ اپنے من گھڑت عقیدے کو چھوڑ دیتے، اپنے عقیدے اور من گھڑت نظریے پر اصرار کیا اور اس کو ثابت کرنے کے لیے خلفائے ثلاثہ کو بالخصوص ظالم، غاصب اور منافق اور دیگر تمام صحابہ کو بھی بالعموم، سوائے پانچ افراد کے، منافق و مرتد قرار دے دیا۔ صدیاں گزر جانے کے باوجود وہ اپنے اس بے بنیاد باطل نظریے پر قائم ہیں اور اس کی وجہ سے خلفائے ثلاثہ سمیت تمام صحابہ کو (نعوذ باللہ) منافق و مرتد قرار دیتے اور سمجھتے ہیں۔

اسی طرح فراہی گروہ نے رجم کے حدِ شرعی نہ ہونے کا نظریہ گھڑا، اس کے لیے درجنوں صحیح، متواتر اور متفق علیہ روایات کا انکار کیا۔ جب اس سے بھی بات نہیں بنی، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حد شرعی کا نفاذ فرمایا اور اپنے فرامین میں بھی اسے حدِ شرعی قرار دیا تو یہ بات بنائی کہ یہ تعزیری سزا ہے (حدِ شرعی نہیں ہے) جو اوباش اور آوارہ منش زانیوں کو (اگر وقت کا حکمران چاہے تو) دی جا سکتی ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ یہ سزا تو پاکباز صحابہ وصحابیات کو بھی دی گئی تو یہ جسارت کر لی گئی کہ یہ صحابہ وصحابیات پاکباز نہیں، بلکہ (نعوذ باللہ) غنڈے، بدمعاش اور اوباش قسم کے عادی زنا کار تھے اور صحابیہ بھی قحبہ (پیشہ ور زانیہ) تھی۔ ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾

جس طرح شیعہ صحابہ کو بے ایمان اور مرتد سمجھنے میں جھوٹے ہیں، اسی

طرح فراہی گروہ مذکورہ صحابہ وصحابیات کو غنڈہ، آوارہ منش اور اوباش سمجھنے میں جھوٹے ہیں۔ فلعنة الله على الكاذبين.

علاوہ ازیں دونوں کا نظریہ کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، بلکہ اپنے گھڑے ہوئے نظریے اور ہٹ دھرمی پر قائم ہے۔ فتشابهت قلوبهم وأفكارهم. اللهم لا تجعلنا منهم.

سارا اسلام ہی دینِ فطرت ہے، محض چند احکام ہی فطرت نہیں ہیں:

یہاں تک الحمدللہ غامدی صاحب کے ضروری نکتوں پر بحث کر کے ہم نے ان کی حقیقت واضح کر دی ہے۔ اب دو پہلو تشنۂ تفصیل رہ گئے ہیں۔ ان پر بھی ضروری حد تک مختصراً گفتگو مناسب معلوم ہوتی ہے، تاکہ ان پہلوؤں سے بھی وہ ناپختہ ذہنوں کو گمراہ نہ کر سکیں۔

ان میں پہلا نکتہ، ان کا وہ نقطۂ انحراف ہے، جو نبیِ اکرم ﷺ کے منصبِ رسالت (تبیینِ قرآنی) کے مسلّمہ مفہوم کے انکار پر مبنی ہے۔ اہلِ اسلام میں اس کا مسلّمہ مفہوم، جو چودہ سو سال سے مسلّم چلا آرہا ہے، یہ ہے کہ نبیِ اکرم ﷺ قرآن کے عموم میں تخصیص کر سکتے ہیں۔ اس کو بعض لوگوں نے نسخ سے بھی تعبیر کیا ہے، مراد ان کی بھی تخصیص ہی ہے، صرف اصطلاح کا فرق ہے۔ اس کی متعدد مثالیں ہم اپنے مضمون کے آغاز میں پیش کر آئے ہیں، یہ ایسے احکام ہیں جو صرف احادیثِ رسول سے ثابت ہیں، قرآن میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ انھی میں سے ایک رجم کے حدِ شرعی کا حکم ہے۔ اہلِ اسلام ان کو بھی اسی طرح مانتے ہیں، جیسے قرآنی احکام کو مانتے ہیں۔ فراہی گروہ ایسے احکامِ حدیثیہ کو قرآن پر زیادتی، (قرآن میں اضافہ) قرآن کے خلاف اور قرآن میں تغیر وتبدل قرار

دیتا ہے۔ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ یہ سب صحیح احادیث میں موجود ہیں جس کا مطلب ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے فرامین اور آپ کے عمل سے ثابت ہیں تو اس گروہ نے کہا کہ یہ سب فطرت کا بیان ہیں، یہ نہ قرآن میں اضافہ ہے اور نہ شریعت کا حصہ ہے، کیوں کہ اضافہ کرنے کا حق تو رسول اللہ ﷺ کو بھی نہیں ہے۔ حالاں کہ اہلِ اسلام کے نزدیک یہ اضافہ نہیں، آپ کے منصبِ رسالت کا تقاضا ہے۔

اپنے اس نظریۂ فطرت پر بھی غامدی صاحب نے لاطائل بحثیں کی ہیں۔ ان کے مذکورہ دلائل کا نقد و محاکمہ کرنے کے بعد ہمارے نزدیک اس پر بحث غیر ضروری ہے۔ تاہم اس سلسلے میں ہم یہ ضرور عرض کریں گے کہ رسول اللہ ﷺ جو دینِ اسلام لے کر آئے، اسے دینِ فطرت بھی کہا جاتا ہے، جس کا مطلب ہے کہ اسلام کی تعلیمات انسانی فطرت کے مطابق ہیں۔ قرآن کریم کی اس آیت میں بھی اسی بات کا بیان ہے:

﴿فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ۳۰]

''اس دینِ فطرت کی پیروی کرو، جس پر اللہ نے لوگوں کو پیدا کیا ہے۔''

ترجمہ از تدبرِ قرآن (۵/ ۹۰، طبع اول، ۱۹۷۷ء)

فطرت کے اصل معنی خلقت (پیدائش) کے ہیں، یہاں مراد ملتِ اسلام (وتوحید) ہے، مطلب یہ ہے کہ سب کی پیدائش، بغیر مسلم و کافر کی تفریق کے، اسلام اور توحید پر ہوئی ہے، اسی لیے توحید انسان کی فطرت، یعنی جبلت میں شامل ہے، جس طرح کہ عہدِ ﴿أَلَسْتُ﴾ سے واضح ہے، لیکن فطرت، یعنی اسلام و توحید پر پیدا ہونے کے باوجود انسانوں کی اکثریت کو ماحول یا دیگر عوارض، فطرت کی اس آواز کی طرف نہیں آنے دیتے، جس کی وجہ سے وہ کفر ہی پر باقی رہتے ہیں، جیسا کہ نبیِ اکرم ﷺ کی حدیث ہے:

"ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے، لیکن پھر اس کے ماں باپ اس کو یہودی، عیسائی یا مجوسی (وغیرہ) بنا دیتے ہیں۔"[1]

ایک اور حدیث کا ترجمہ حسبِ ذیل ہے، نبیِ اکرم ﷺ نے فرمایا:

"سنو! میرے رب نے مجھے حکم دیا ہے کہ اس نے مجھے میرے آج کے دن میں جو کچھ سکھایا ہے، تمھیں اس میں سے کچھ وہ باتیں سکھاؤں جن سے تم واقف نہیں ہو (اللہ فرماتا ہے) ہر وہ مال جو میں نے کسی بندے کو عطا کیا ہے، وہ حلال ہے اور میں نے اپنے تمام بندوں کو حنیف (اللہ کی طرف یکسو ہو جانے والا) پیدا کیا ہے۔ (لیکن اس کے بعد ہوا یہ کہ) ان کے پاس شیاطین آئے اور انھوں نے ان کو ان کے دینِ (فطرت) سے پھیر دیا اور ان کے لیے وہ چیزیں حرام کر دیں، جو میں نے ان کے لیے حلال کی تھیں اور انھوں نے ان کو حکم دیا کہ میرے ساتھ ان چیزوں کو شریک بنائیں، جن کی میں نے کوئی دلیل نازل نہیں کی۔"[2]

قرآن کی آیت سے معلوم ہوا کہ تمام انسانوں کی پیدائش فطرت، یعنی دینِ اسلام اور توحید پر ہوئی ہے، جس کا مطلب ہے کہ ان کے اندر اس کا شعور رکھا گیا ہے، تاکہ وہ آسانی سے دینِ اسلام کو بھی اختیار کر لیں اور عقیدۂ توحید سے بھی انحراف نہ کریں، لیکن ماحول (جہاں انسان پیدا ہوا اور وہاں پلا بڑھا) اس کو دینِ اسلام کے بجائے دوسرے ادیان کی طرف کھینچ لے جاتا ہے اور وہ یہودی، عیسائی، ہندو وغیرہ بن جاتا ہے۔ دوسرے، شیطان انسان کا ازلی دشمن

---

[1] صحیح البخاري، رقم الحدیث (٤٧٧٥) صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٦٥٨)

[2] صحیح مسلم، رقم الحدیث (٢٨٦٥)

ہے، وہ بھی انسانوں کو گمراہ کرنے پر تلا رہتا ہے اور انسان اس کے جال میں پھنس جاتے ہیں اور توحید کے بجائے شرک کا راستہ اختیار کر لیتے ہیں۔ (احادیث کی بنیاد پر اگر اس مفہوم سے انکار ہے تو اپنے ''استاذ امام'' کی وہ تفسیر پڑھ لیں، جو اس آیت کے تحت انھوں نے کی ہے اور یہی مفہوم بیان کیا ہے جو ہم نے بیان کیا ہے) اور ان احادیث سے یہ واضح ہوا کہ صرف فطرت کی راہنمائی کافی نہیں ہے، اسی لیے اللہ نے اس فطری شعور کو اُجاگر اور واضح کرنے کے لیے آسمانی کتابوں اور انبیا و رسل کا سلسلہ قائم فرمایا۔

دوسری بات یہ معلوم ہوئی کہ اس سلسلۂ رشد و ہدایت اور وحی و رسالت کے ذریعے سے جو تعلیمات و ہدایات انسانوں کو دی گئیں، ان کو بیانِ فطرت نہیں، بلکہ بیانِ شریعت کہا گیا ہے۔

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ...﴾ [الشوریٰ: ۱۳]

''اس نے تمھارے لیے دین کا وہی طریقہ مقرر کیا....''

اس لیے پیغمبر کی بعض باتوں کو شریعت ماننا اور بعض کی بابت غامدی صاحب کا یہ کہنا کہ ''یہ بیانِ فطرت ہے، لوگوں نے اس کو بیانِ شریعت سمجھ لیا ہے۔'' کیسی عجیب بات ہے؟ دین سے یا قرآن تو سارا ہی بیانِ فطرت ہے، جیسا کہ آیتِ مذکورہ سے واضح ہے۔ کیا ماحول اور شیطان کی کارستانی سے جو فطرتیں مسخ ہو جاتی ہیں، ایسی فطرتوں کو ان کی اصل فطرت کی یاددہانی کے لیے جو شریعتیں نازل ہوتی رہی ہیں، کیا وہ دو حصوں پر مشتمل ہوتی تھیں، ایک حصہ بیانِ فطرت کا اور دوسرا حصہ بیانِ شریعت کا۔ اس تفریق کی بنیاد کیا ہے؟ جس طرح احکامِ شریعت کے جانچنے اور پرکھنے کے لیے کسی کی عقل معیار نہیں ہو سکتی، اسی طرح کسی شخص کو بھی یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اپنی سمجھ کے مطابق شریعت کے

بعض احکام کو شریعت قرار دے اور جس کو چاہے شریعت ماننے سے انکار کر دے اور دعویٰ کرے کہ یہ تو بیانِ فطرت ہے۔ یہ حق حمید الدین فراہی یا مولانا اصلاحی یا غامدی کو کس نے دیا ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی ان احادیث کو جو تبیینِ قرآنی پر مبنی ہیں، ان کو قرآن میں اضافہ یا قرآن میں ردّ و بدل قرار دے یا ان کی بابت یہ کہے کہ یہ شریعت کا بیان نہیں، فطرت کا بیان ہے؟

شریعت کو اپنے خیال کے مطابق دو حصوں میں تقسیم کرنا کہ یہ شریعت ہے اور یہ فطرت ہے، یہ بھی تو انسانی عقل ہی کی کارفرمائی ہے۔ اگر آج یہ حق فراہی عقل کو دے دیا گیا اور اُن کی عقل کے مطابق کچھ احکام کی شرعی حیثیت کو ختم کر دیا گیا تو دوسرے منکرینِ حدیث کا بھی یہ حق تسلیم کر لیا جانا چاہیے، جس کی رُو سے وہ کہتے ہیں کہ زکات و صلاۃ اور بہت سے مسلّماتِ اسلامیہ کا وہ مفہوم نہیں ہے، جو چودہ سو سال سے اُمتِ مسلمہ سمجھتی اور عمل کرتی آ رہی ہے۔ دین تو پھر ان عقلی بازیگروں کی وجہ سے، جس کی بنیاد انکارِ حدیث پر ہے، بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا۔

اس لیے امتِ مسلمہ نے یہ حق آج سے صدیوں قبل معتزلہ، جہمیہ، قدریہ وغیرہ منکرینِ حدیث اور عقل و دانش کے دعوے داروں کو نہیں دیا، جس کی وجہ سے اصل دین الحمد للہ محفوظ ہے، تو یہ حق آج کے منکرینِ حدیث اور نظمِ قرآن کے نام پر فہمِ قرآن کے ٹھیکیداروں کو بھی نہیں دیا جا سکتا۔ مذکورہ فرقے جیسے کچھ عرصہ اپنی عقلی شعبدہ بازیاں دکھا کر تاریخ کی بھول بھلیوں میں گم ہو گئے، اس گروہِ جدید کا انجام بھی اس سے مختلف نہیں ہو گا اور ان کی فکری ترکتازیوں اور احادیث پر چاند ماری سے دین، جو قرآن اور حدیث دونوں کے مجموعے کا نام ہے، محفوظ رہے گا، اس لیے کہ اس کی حفاظت ہما شما کے ذمے

نہیں ہے، بلکہ خود اللہ نے اس کی حفاظت کا ذمہ لیا ہے اور ﴿اِنَّ اللّٰهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيْعَادَ﴾ [آل عمران: ۳]

روایاتِ رجم میں خُردہ گیری، ہندو اور شیعہ کی خُردہ گیریوں کی طرح ہے:

دوسرا نکتہ، جس کی ضروری وضاحت بھی ناگزیر ہے، وہ یہ ہے کہ غامدی صاحب نے رجم کی ان احادیث کو، جو احادیث کے صحیح مجموعوں میں صحیح سندوں کے ساتھ محفوظ ہیں، ان سب کو باہم متناقض اور ناقابلِ اعتبار قرار دے کر کنڈم کر دیا ہے، حالاں کہ یہ وہ روایات ہیں، جو صدیوں سے اہلِ علم میں متداول ہیں۔ کسی کو ان میں ایسا باہم تناقض اور تضاد نظر نہیں آیا جن کی توجیہ یا ان میں تطبیق ناممکن ہو، لیکن جب یہ روایات فراہی صاحب کے خانہ ساز نظریۂ رجم کے خلاف تھیں تو ان سب کو ناقابلِ اعتبار قرار دینا ناگزیر ہو گیا، کیوں کہ اس کے بغیر ان کے بے بنیاد نظریے کا اِثبات یکسر ناممکن تھا۔ چناں چہ اس ''عظیم خدمت'' کی ''سعادت'' ع

قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند

کے مصداق، غامدی صاحب کے حصے میں آئی، جس پر ان کے مریدانِ باصفا کو بجا طور پر صدائے ''أَحْسَنْتَ'' کے ساتھ ملا کر یہ پڑھنا چاہیے ؎

ایں سعادت بہ زور بازو نیست تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

لیکن ہمیں یہ ساری بحث، جس میں رسول اللہ ﷺ کے تمام فرامین اور فیصلوں کو نہایت بے دردی سے دفترِ بے معنی ثابت کرنے کی مذموم سعی کی گئی ہے، پڑھتے ہوئے بار بار ایک ہندو پنڈت کی تحریر کردہ کتاب ''رنگیلا رسول''، ایک سوامی دیانند (ہندو) کی کتاب ''ستیارتھ پرکاش'' اور ایک شیعہ مصنف کی تحریر کردہ کتاب ''سیرتِ عائشہ'' جیسی کتابیں لوحِ حافظہ پر اُبھر اُبھر کر سامنے

آرہی تھیں اور یہ شرح صدر حاصل ہو رہا تھا کہ جب کوئی شخص یہ ٹھان ہی لے کہ مجھے فلاں چیز کو ناکارہ ثابت کرنا ہے، فلاں شخصیت کی سیرت کو داغ دار کرنا ہے، فلاں کتاب میں کیڑے نکالنے ہیں تو پھر شیطان اس کو ایسے ایسے گُر، ایسے ایسے نکتے اور ایسی ایسی ترکیبیں سُجھاتا ہے کہ وہ اپنے ناپاک خاکے میں رنگ روغن بھرنے میں بظاہر کامیاب نظر آتا ہے۔

''ستیارتھ پرکاش'' میں کیا ہے؟ قرآن مجید پر سیکڑوں اعتراضات ہیں، اس کی آیتوں کو باہم متناقض ثابت کیا گیا ہے اور ہر طرح کی خرافات قرآن کے ذمے لگائی گئی ہیں۔

''رنگیلا رسول'' میں کیا ہے؟ عالمِ انسانیت کی پاکیزہ ترین شخصیت محمد رسول اللہ ﷺ کو ازواجِ مطہرات اور تعددِ ازواج کے حوالے سے ''رنگیلا مزاج'' ثابت کیا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے مولانا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ کو، جنھوں نے ان دونوں کتابوں کا مدلل اور نہایت مسکت جواب دیا، جن کا نام ''حق پرکاش'' اور ''مقدس رسول'' ہے۔

شیعہ مصنف کی کتاب ''عائشہ'' یا ''سیرتِ عائشہ'' کیا ہے؟ اس میں احادیث کی کتابوں سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی شخصیت کو داغ دار اور ایسے کریہہ انداز میں پیش کیا گیا ہے کہ ایک سُنی مسلمان کا خون کھول اُٹھتا ہے۔

ہمیں یہ کہتے ہوئے خوشی نہیں، بصد درد و غم کہنا پڑ رہا ہے کہ غامدی صاحب بھی مذکورہ اصحابِ ثلاثہ کی صف میں شامل ہوگئے ہیں اور جس طرح وہ اپنی کتابوں پر نازاں، شاداں و فرحاں تھے، غامدی صاحب بھی اپنی اس ''تصنیفِ کثیف'' یا ''سعیِ غلیظ'' کو ایک بڑا اعزاز سمجھتے ہیں۔ واقعی ان کا یہ

''کارنامہ'' اتنا ''عظیم'' ہے کہ وہ اہلِ استشراق، منکرینِ حدیث اور قرآن کے نام پر ایک ''تازہ شریعت'' ایجاد کرنے والوں کی طرف سے زیادہ سے زیادہ داد اور مبارک باد کے مستحق ہیں کہ ایک سنگ گراں کو ان کے ناپاک راستے سے ہٹا کر اس پر بگٹٹ دوڑنے کے لیے زمین ہموار کر دی گئی ہے۔ ؏

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

سچ ہے جس نے کہا: ؎

عين الرضا عن كل عيب كليلة

و عين السخط تبدي المساويا

''رضا مندی کی آنکھ سے دیکھا جائے تو کوئی عیب نظر ہی نہیں آتا اور ناراضی کی آنکھ کو سوائے عیب کے کچھ نظر نہیں آتا۔''

روایاتِ رجم میں ''جمع و تطبیق'' کے بعد باہم کوئی تعارض نہیں رہتا:

روایاتِ رجم کے اس تبصرۂ نامرضیہ میں البتہ دو چیزیں نہایت قابلِ غور ہیں، جو ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ [ق: ٣٧] ''بلاشبہہ اس میں اس شخص کے لیے یقیناً نصیحت ہے، جس کا کوئی دل ہو یا کان لگائے، اس حال میں کہ وہ (دل سے) حاضر ہو۔'' کی مصداق ہیں۔

ایک یہ کہ رجم کی کئی حدیثوں میں اس حد کو اللہ کا فیصلہ یا اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ قرار دیا گیا ہے، حتی کہ جس ایک روایت (حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے مروی) سے غامدی صاحب نے بھی استدلال کیا ہے، اگرچہ اسے اپنی روایتی چالاکی کے مطابق غلط رنگ میں پیش کیا ہے جس کی طرف ہم پہلے اشارہ کر آئے ہیں، اس میں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حد کو اللہ ہی کی طرف منسوب کیا ہے: قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيلًا.

لیکن ان روایات میں بیان کردہ اس حقیقتِ ثابتہ کو شیرِ مادر کی طرح ہضم کر گئے ہیں اور اس پر کچھ خامہ فرسائی نہیں فرمائی۔ صرف روایات کو کنڈم کرنے ہی کو شاید کافی سمجھ لیا کہ جب یہ روایات ہی (نعوذ باللہ) ''بے ہودہ'' یا ''منافق کی گھڑی ہوئی'' ہیں۔[1] تو پھر ان کے ایک ایک جز پر بحث کی ضرورت ہی کیا ہے؟

دوسری بات یہ کہ جس ایک روایت سے موصوف نے استدلال کیا ہے، اس میں بھی ایک تضاد موجود ہے، لیکن اس تضاد کو نہایت آسانی سے ایک توجیہ کر کے خود ہی دور یا حل کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''رجم کے ساتھ اس روایت میں سو کوڑے کی سزا بھی بیان ہوئی ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ محض قانون کی وضاحت کے لیے ہے۔ روایات سے ثابت ہے کہ نبیِ مکرم ﷺ نے رجم کے ساتھ زنا کے جرم میں کسی شخص کو تازیانے کی سزا نہیں دی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موت کی سزا کے ساتھ کسی اور سزا کا جمع کرنا حکمتِ قانون کے خلاف ہے۔ قانون کی یہ حکمت اسلامی شریعت ہی نہیں، دنیا کے ہر مہذب قانون میں ملحوظ رکھی گئی ہے۔ حبس، تازیانہ، جرمانہ، ان سب سزاؤں میں دو باتیں پیشِ نظر ہوتی ہیں۔ ایک معاشرے کی عبرت، دوسرے آئندہ کے لیے مجرم کی تادیب و تنبیہ۔ موت کی صورت میں، ظاہر ہے کہ تادیب و تنبیہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس وجہ سے جب مختلف جرائم میں کسی شخص کو سزا دینا مقصود ہو اور ان میں سے کسی جرم کی سزا موت بھی ہو تو باقی سب سزائیں کالعدم ہو جاتی ہیں۔''[2]

---

[1] برہان (ص: ۶۱، ۶۲)

[2] برہان (ص: ۱۲۷)

حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی یہ روایت ہے، جو اہلِ اسلام کی سب سے بڑی اور سب سے زیادہ واضح دلیل ہے، جس میں نبیِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ شادی شدہ زانیوں کے لیے رجم اور غیر شادی شدہ کے لیے کوڑے ہیں، لیکن اس روایت میں سو کوڑوں کے ساتھ جلا وطنی کی اور رجم کے ساتھ کوڑوں کی سزا کا بھی ذکر ہے۔ اس ظاہری تضاد کو بعض دوسری روایات اور خود نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل نے دور کر دیا کہ رجم کے ساتھ آپ نے عملاً کوڑوں کی سزا نہیں دی۔

اسی طرح کنوارے کے لیے کوڑوں کے ساتھ جلا وطنی کی سزا کو بھی دوسری روایات کی روشنی میں تعزیر کے زمرے میں رکھ کر حالات و ضروریات کے مطابق حاکمِ وقت کے لیے گنجایش رکھی ہے کہ وہ چاہے تو جلا وطنی کی سزا دے دے، ورنہ کوڑوں کی سزا ہی کافی ہوگی۔ اس طرح نہایت آسانی سے روایات میں سزاؤں میں کمی بیشی کا جو مسئلہ ہے، جس کو غامدی صاحب تناقض باور کرا کے سب کو ناقابلِ اعتبار قرار دے رہے ہیں، آسانی سے حل ہو جاتا ہے اور تعارض اور تناقض باقی نہیں رہتا۔ اس کو محدثین کی اصطلاح میں ''جمع و تطبیق'' کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اور بھی بعض مسائل کی روایات میں اس طرح کے ظاہری تعارض کو، بلکہ قرآنِ کریم کی بھی بعض آیات کے ظاہری تعارض کو دور کیا گیا ہے، لیکن ائمۂ سلف اور فقہا و محدثین نے کبھی یہ روش اختیار کر کے یہ نہیں کہا کہ یہ روایات باہم متناقض ہیں، یا یہ آیاتِ قرآنیہ باہم متعارض ہیں، اس لیے یہ ردّی کی ٹوکری میں پھینکنے کے قابل ہیں، ان پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔ اگر غامدی صاحب اپنے اس دعوے میں سچے ہوتے کہ ''میرے اور ائمہ سلف کے موقف میں بال برابر فرق نہیں ہے'' تو وہ کبھی ان روایاتِ رجم کو اپنی سخن سازیوں کے ذریعے سے، ان میں بے معنی اشکالات پیدا کر کے اور اُن کو غلط رنگ دے کر اور نہایت

بھونڈے انداز میں پیش کر کے ساقط الاعتبار قرار نہ دیتے، بلکہ احادیثِ رسول کا احترام کرتے ہوئے ان کے مابین معمولی سے ظاہری تعارض کو ائمہ سلف کی طرح نہایت آسانی سے دور کر سکتے تھے، جیسا کہ محدثین اور فقہا نے کیا ہے۔

اس میں دلچسپ لطیفہ یہی ہے کہ موصوف نے ایک روایتِ رجم کو اپنے مطلب کی سمجھ کر اس سے اپنا غلط مفہوم تو اَخذ کر لیا اور اس سے اوباشی کی سزا بھی ''مستنبط'' فرمالی، جب کہ اس میں قطعاً اس سزا کا اشارہ تک بھی نہیں ہے، تاہم انھوں نے جیسا کچھ استدلال کیا، اس سے قطع نظر، استدلال تو کیا، لیکن اس میں بھی تعارض موجود تھا، جس کا حل آپ نے ان کے اقتباس میں ملاحظہ کر لیا ہے۔ یہی حل اور جمع و تطبیق کی اسی قسم کی صورتیں ائمہ سلف اور محدثین نے بھی پیش کی ہیں، وہ کیوں ناقابلِ قبول ہیں؟ اسی لیے ناقابلِ قبول ہیں کہ اصل مقصود احادیث کا رد اور ان کا انکار ہے اور یہ انکار کیوں ہے؟ کہ اس کے بغیر ان کا خانہ ساز نظریۂ رجم ع

پائے چوبیں سخت بے تمکین بود

کا مصداق ثابت ہو جاتا ہے۔

اپنے بلند بانگ دعوے کی خود ہی تردید:

ذرا دیکھیے! غامدی صاحب کتنی بلند آہنگی سے احادیثِ رجم کو ناکارہ ثابت کرنے کے بعد دعویٰ کرتے ہیں:

''رجم کے بارے میں یہی روایات ہیں جو احادیث کی کتابوں میں مختلف طریقوں سے بیان ہوئی ہیں۔ ان کا ذرا تدبر کی نگاہ سے مطالعہ کیجیے۔

''پہلی بات جو ان روایات پر غور کرنے سے سامنے آتی ہے، وہ ان

کا باہمی تناقض ہے، جسے نہ ان پچھلی تیرہ صدیوں میں کوئی شخص کبھی دور کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور نہ اب ہوسکتا ہے۔"[1]

غامدی صاحب کا انصاف بھی ملاحظہ ہو اور عقل و دانش کی مقدار بھی (جس کی وہ مدارسِ دینیہ سے نفی کرتے ہیں۔[برھان، ص: ۸۵]) کہ جن روایات کو ہدفِ تنقید بنا کر ان کو ردّ کیا ہے، ان میں سب سے پہلی روایت وہی ہے، جس کو خود اپنے استدلال میں انھوں نے پیش کیا ہے۔ اگر ان میں عقل و دانش کی تھوڑی سی بھی مقدار ہوتی تو وہ ان "مجروح اور مطعون" روایات میں کم از کم اس روایت کو تو شامل نہ کرتے، جس کو خود انھوں نے بنائے استدلال بنایا ہے۔

اور ان کا انصاف بھی دیکھیے کہ ایک طرف فرما رہے ہیں کہ "ان روایات کا باہمی تناقض پچھلی تیرہ صدیوں میں کوئی شخص کبھی دور کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور نہ اب ہوسکتا ہے۔" لیکن پھر خود ہی عبادہ بن صامت کی "مجروح و مطعون" روایت کا تضاد بھی ایک توجیہ پیش کر کے دور کر دیا ہے۔ چہ خوب؟

آپ تیرہ صدیوں کے ائمہ، فقہا اور محدثین کی بابت نہایت بلند آہنگی سے دعویٰ کر رہے ہیں کہ وہ ان کا باہمی تناقض دور نہیں کر سکے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کے اس دعوے کو آپ ہی کی "زبانِ مبارک" سے غلط ثابت کر دیا۔ آپ نے جو ایک روایت کی توجیہ کر کے اس کا تناقض دور کیا ہے، یہ حل آپ کا نہیں ہے، ائمہ سلف ہی کا ہے، اسی لیے تو تمام روایاتِ رجم تیرہ صدیوں ہی سے نہیں، چودہ صدیوں سے مسلّم چلی آ رہی ہیں۔ کسی امام، فقیہ، محدث نے نہیں کہا کہ روایاتِ رجم باہم متناقض ہونے کی وجہ سے ناقابلِ اعتبار ہیں، اس لیے کہ جن باہم

[1] برہان (ص: ۶۰)

متعارض روایات کا توجیہ یا جمع و تطبیق کے ذریعے سے محمل تلاش کر لیا جاتا ہے، اس کے بعد نہ ان کے تعارض کا ڈھنڈورا پیٹا جاتا ہے اور نہ ان کو رد کیا جاتا ہے۔

غامدی صاحب کی ایک اور زیرکی و فن کاری:

ایک اور نہایت دلچسپ لطیفہ یا غامدی صاحب کی زیرکی یا ہاتھ کی صفائی ملاحظہ ہو کہ یہ پندرھویں صدی ہجری ہے، لیکن غامدی صاحب حوالہ دے رہے ہیں ''پچھلی تیرہ صدیوں'' کا۔ ایک صدی یا سوا صدی کا زمانہ ہی درمیان سے خارج کر دیا ہے۔ یہ کیا ہے؟ یہ کوئی ذہول یا نسیان ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں، بلکہ یہ ان کے ہاتھوں کی وہ صفائی ہے، جس میں وہ بڑے مشاق ہیں۔ اس عبارت میں بھی انھوں نے اسی فن کاری کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ کس طرح؟ ملاحظہ فرمائیں۔

آپ ان کے پچھلے اقتباسات میں پڑھ آئے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سمیت پوری اُمتِ مسلمہ کو رجم کی سزا کا تو علم تھا اور نبیِ اکرم ﷺ اور خلفائے راشدین نے یہ سزا دی بھی۔ لیکن یہ کسی کو علم نہیں تھا کہ یہ سزا ہے کس جرم کی؟ اس عقدے کو ''تیرہ صدیوں'' کے بعد امام فراہی نے حل کیا کہ یہ سزا دراصل اوباشی اور آوارہ منشی کی تھی۔

فراہی صاحب کی تاریخ ولادت ۱۲۸۰ھ مطابق ۱۸۶۳ء اور تاریخِ وفات ۱۳۴۹ھ مطابق ۱۹۳۰ء ہے۔ گویا ان کا زمانہ آج سے ایک صدی یا اس سے کچھ زیادہ قبل کا ہے۔ اب یہ پندرھویں صدی ہے۔ اس پندرھویں صدی سے ایک صدی نکال دیں تو چودھویں صدی نکل جاتی ہے اور تیرھویں اور چودھویں صدی، فراہی صاحب کا عرصۂ حیات ہے۔ اور جب مسئلۂ رجم کی عقدہ کشائی فراہی صاحب سے پہلے نہیں ہوئی تو اُمتِ مسلمہ کی تاریکی کا دور، جس میں وہ اپنے پیغمبر سمیت ڈوبی رہی، تیرہ صدیوں تک ہی محیط بنتا ہے۔ اس تاریکی سے

صاحبِ وحی و رسالت حضرت محمد رسول اللہ ﷺ کو بھی اور ان کی اُمت کو بھی تیرہ صدیوں کے بعد چودھویں صدی میں امام فراہی نے نکالا۔ یوں غامدی صاحب کے اس فرمان سے کہ ''روایات کے تناقض کو پچھلی تیرہ صدیوں میں کوئی شخص دور کرنے میں کامیاب ہوا ہے اور نہ اب ہوسکتا ہے'' اس تناقض کو دور کرنے کا کریڈٹ اپنے امام کو دینا مقصود ہے۔ اس لیے انھوں نے چودہ صدی کے بجائے تیرہ صدی کے الفاظ استعمال کر کے نہایت چابک دستی اور فن کاری کا مظاہرہ کیا ہے ؎

بے خودی بے سبب نہیں غالب
کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

''پچھلی تیرہ صدی'' کے الفاظ میں یہی پردہ داری تھی، جس کی پردہ دری اللہ کی توفیق سے ہم نے کر دی ہے۔ دلوں کے بھید تو یقیناً اللہ ہی جانتا ہے، لیکن لفظوں کا ہیر پھیر بھی بسا اوقات باطن کی غمازی کر دیتا اور دلوں کے راز اُگل دیتا ہے۔

لیکن ہم غامدی صاحب اور ان کے ہم نواؤں سے عرض کریں گے کہ امت کے اس دورِ ظلمت کو تیرہ صدیوں تک ہی نہ رکھیں، بلکہ اس کو از عہدِ رسالت تا ایں دم، ہی رہنے دیں۔ اُمتِ مسلمہ کو اپنی اسی تاریکی میں رہنا پسند ہے، جس میں اس کے رسول، اس کے خلفائے راشدین اور اُمت کے تمام ائمہ وفقہا اور محدثین رہے ہیں۔ ان کو اپنی اس تاریکی پر فخر ہے، کیوں کہ اس کے پسِ منظر، پیشِ منظر اور تہ منظر میں رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ گرامی اور خلفائے راشدین سمیت تمام صحابہ ہیں اور پوری اُمت کے ائمۂ حدیث وفقہ اور اساطینِ علم بھی ہیں اور ہمارے فخر کے لیے یہی کافی اور بس ہے۔ ہمیں ایسی ''روشنی'' نہیں چاہیے،

جس سے ہمارا سررشتہ احادیثِ رسول سے کٹ جائے، سنتِ خلفائے راشدین سے کٹ جائے اور ہماری راہ اُمتِ مسلمہ کے جادۂ مستقیم سے ہٹ جائے۔

مغالطات، تضادات اور بلا دلیل دعوے:

الحمدللہ گذشتہ مباحث سے واضح ہوگیا کہ حدیث و سنت کے معاملے میں مفہوم و مطلب سے لے کر اس کی حجیت تک فراہی نظریہ ائمۂ سلف سے یکسر مختلف ہے۔ اہلِ اسلام کے نزدیک حدیث و سنت ہم معنی الفاظ ہیں۔ حدیث کہو یا سنت، دونوں سے مراد رسول اللہ ﷺ کے اقوال، اعمال اور تقریرات ہیں۔

یہ دین میں حجت ہیں، ان سے قرآن کے عموم کی تخصیص جائز ہے، یہ قرآن کی وہ تبیین ہے، جس کا حکم اللہ نے رسول اللہ ﷺ کو آیت: ﴿وَ اَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤] ''اور ہم نے تیری طرف یہ نصیحت اُتاری، تاکہ تو لوگوں کے لیے کھول کر بیان کر دے، جو کچھ ان کی طرف اُتارا گیا ہے۔'' میں دیا اور اس کے مطابق آپ نے ایسے کئی احکام بیان فرمائے جو قرآن میں نہیں ہیں۔ صحابۂ کرام نے ان کو تسلیم کیا اور آج تک وہ مسلّم چلے آرہے ہیں۔ یہ مباحث علمی دلائل کے ساتھ پچھلے صفحات میں گزر چکے ہیں۔ ان میں بعض جگہ قارئین تکرار بھی محسوس کریں گے، لیکن تشریح و توضیح اور غامدی صاحب کی رنگ بدل بدل کر یا پینترا بدل بدل کر سخن سازی کی نوعیت و حقیقت واضح کرنے کے لیے ناگزیر تھی۔

اب ہم اگلے صفحات میں، ان کے دامِ ہم رنگ زمین کا شکار ہونے والے خام ذہن لوگوں کے لیے، ان کے چند تضادات، مغالطات اور بلا دلیل دعوؤں کی وضاحت کریں گے، تاکہ اللہ تعالیٰ اگر ان کو سوچنے سمجھنے کی توفیق دے تو وہ ان صاحب کی اصل شخصیت اور روپ بہروپ کو اصل شکل میں دیکھ سکیں۔

إن شاء اللّٰہ اس میں ان کے لیے: ﴿اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَعِبْرَۃً لِّاُولِی الْاَبْصَارِ﴾ [آل عمران: ۱۳] ''بلاشبہہ اس میں آنکھوں والوں کے لیے یقیناً بڑی عبرت ہے۔'' کا سامان ہو گا۔

مغالطہ انگیزی:

موصوف کی ایک صفت یا مجبوری، دیگر اہلِ باطل کی طرح، مغالطہ انگیزی ہے جس کے نمونے پچھلے صفحات میں گزرے ہیں۔ اس لیے کہ ان کا سارا موقف یا نظریہ ہی مغالطات پر مبنی ہے، مثلاً: دیکھیے!

① ان کا یہ دعویٰ کتنا بڑا مغالطہ ہے کہ میرے موقف اور ائمہ سلف کے موقف میں سرمو (بال برابر) فرق نہیں ہے۔ کیا یہ حقیقت ہے یا جھوٹ؟ یقیناً جھوٹ، بلکہ اس صدی کا سب سے بڑا جھوٹ ہے۔ پھر یہ مغالطہ انگیزی، فریب کاری اور دجل و تلبیس کے سوا کیا ہے؟

② موصوف لکھتے ہیں:

> ''تنقید سے بالا تر اگر کوئی چیز ہے تو وہ صرف کتاب و سنت ہیں اور ان کی تعبیر و تشریح کا حق ہر اس شخص کو حاصل ہے جو اپنے اندر اس کی اہلیت پیدا کر لے۔''[1]

یہاں ''کتاب و سنت'' کے الفاظ کا استعمال بھی سراسر فریب کاری اور یہ تاثر دینا ہے کہ وہ بھی اہلِ اسلام کی طرح کتاب و سنت کو تنقید سے بالاتر سمجھتے اور اُن کی حقانیت کے قائل ہیں، لیکن کیا واقعی ایسا ہے؟ ہرگز نہیں۔ ان کے نزدیک تو نبیِ اکرم ﷺ کی سنتیں محفوظ ہی نہیں ہیں۔ احادیث کے مجموعوں میں سنتیں ہی درج ہیں، اس لیے محدثین نے اپنے مجموعۂ احادیث کے ناموں ہی

① برہان (ص: ۴۷)

میں ''سنن'' کا لفظ ساتھ رکھا ہے۔ سنن ابی داود، سنن ابن ماجہ، سنن نسائی، سنن ترمذی وغیرہ اور ان سب میں احادیثِ رسول فقہی ابواب کے مطابق جمع ہیں۔ موصوف نے پہلے تو حدیث اور سنت دونوں کو الگ الگ کر دیا۔ احادیث کو ویسے ہی مشکوک یا غیر محفوظ یا (نعوذ باللہ) قرآن کے خلاف اور قرآن میں تغیر وتبدل قرار دے دیا اور جس کو وہ سنت کہتے ہیں، اس کا کہیں کسی کتابی شکل میں وجود یا ریکارڈ ہی نہیں ہے۔

ان کا وجود اگر کہیں ہے تو صرف غامدی صاحب کے نہاں خانۂ قلب میں ہے یا ان کی لوحِ حافظہ پر ثبت ہیں اور یہ دونوں جگہیں ایسی ہیں جہاں ان کے علاوہ ان کو کوئی اور ملاحظہ کر ہی نہیں سکتا۔ اگر کہا جائے کہ ایسا نہیں ہے، بلکہ ان سنتوں کی بنیاد عملی تواتر ہے تو عملی تواتر کی اصطلاح تو یکسر مبہم ہے۔ اہلِ اسلام کے نزدیک تو تمام احادیثِ صحیحہ عملی تواتر سے ثابت ہیں۔ اس معنی میں کہ ان احادیث کو اپنی کتابوں میں درج کرنے والوں نے اپنے سے لے کر رسول اللہ ﷺ تک سلسلۂ اسناد کا اتصال ثابت کیا ہے۔ اسی لیے صحیح حدیث کہا ہی اس کو جاتا ہے، جو مرفوع، متصل ہو اور سلسلۂ رواۃ عادل، ضابط اور ثقہ افراد پر مبنی ہو۔ یہ قولی اور عملی تواتر کا ایسا بے مثال نمونہ ہے جس کی تاریخِ انسانیت میں کوئی اور نظیر موجود نہیں۔

④ علاوہ ازیں انھوں نے ان سنتوں کی بھی تحدید کر دی ہے کہ وہ ۲۷ ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ان کے عملی تواتر کی بنیاد یا ثبوت کیا ہے؟ ظاہر بات ہے کہ اس کا آغاز صحابہ ہی سے کیا جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ صحابہ نے صرف انَ ۲۷ سنتوں ہی پر عمل کیا تھا یا تمام سنتوں (احادیث) پر عمل کیا تھا؟ اس لیے سب سے پہلے تو اس سوال کا جواب اور اس کا ثبوت دیا جائے کہ

صحابہ نے صرف ان ۲۷ اعمال ہی کو سنت سمجھ کر عمل کیا اور دوسرے تمام اعمال کو غیر سنت سمجھ کر عمل نہیں کیا۔ اگر صحابہ نے بغیر تحدید (حد بندی) کے ہر سنت و حدیث پر عمل کیا ہے اور یقیناً انھوں نے ایسا ہی کیا ہے اور اس کا ثبوت کتابوں میں محفوظ احادیثِ نبویہ ہیں اور صحابہ کو دیکھ کر تابعین و تبع تابعین نے کیا۔ وَهَلُمَّ جرًّا۔

اسی طرح تمام احادیثِ رسول پر تمام صحیح العقیدہ والعمل مسلمان عمل کرتے آرہے ہیں۔ اس اعتبار سے تمام صحیح احادیث عملی تواتر کا نمونہ ہیں۔ اب یہ غامدی گروپ کی ذمے داری ہے کہ وہ اس ذخیرۂ احادیث سے ماورا، اپنی ۲۷ سنتوں کا تحریری ثبوت نسل درنسل کے حساب سے پیش کرے، جیسے الحمدللہ ہمارے پاس تمام سنتوں (حدیثوں) کا نسلاً بعدنسلٍ تحریری ثبوت موجود ہے۔

۴ غامدی صاحب کے نزدیک ''سنت'' کیا ہے؟

اس کی وضاحت غامدی صاحب نے اپنی مایۂ ناز کتاب ''میزان'' میں پوری تفصیل سے کی ہے۔ اقتباس اگرچہ طویل ہے، لیکن انھی کے الفاظ میں ملاحظہ فرمائیں تو بہتر ہے، تاکہ دنیا دیکھ لے کہ ان کے موقف اور ائمہ سلف کے موقف میں کتنا بعد المشرقین ہے اور ان کے درمیان اتنی وسیع خلیج حائل ہے، جسے لفاظی اور سخن سازی سے پاٹنا ناممکن ہے۔ موصوف اپنی نو دریافت ۲۷ سنتوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ قرآن سے پہلے ہی:

> ''(عرب معاشرے میں) یہ سب چیزیں پہلے سے رائج، معلوم و متعین اور نسلاً بعد نسلٍ جاری ایک روایت کی حیثیت سے پوری طرح متعارف تھی، چناں چہ اس بات کی کوئی ضرورت نہ تھی کہ قرآن ان کی تفصیل کرتا۔ لغتِ عرب میں جو الفاظ ان کے لیے مستعمل تھے،

ان کا مصداق لوگوں کے سامنے موجود تھا۔ قرآن نے انھیں نماز قائم کرنے یا زکات ادا کرنے یا روزہ رکھنے یا حج وعمرہ کے لیے آنے کا حکم دیا تو وہ جانتے تھے کہ نماز، زکات، روزہ اور حج وعمرہ کن چیزوں کے نام ہیں۔ قرآن نے ان میں سے کسی چیز کی ابتدا نہیں کی، ان کی تجدید واصلاح کی ہے اور وہ ان سے متعلق کسی بات کی وضاحت بھی اسی حد تک کرتا ہے جس حد تک تجدید واصلاح کی اس ضرورت کے پیشِ نظر اس کے لیے ناگزیر ہوتی ہے۔''

اس کے بعد موصوف فرماتے ہیں:

''دینِ ابراہیمی کی روایت کا یہ حصہ جسے اصطلاح میں سنت سے تعبیر کیا جاتا ہے، قرآن کے نزدیک خدا کا دین ہے۔''[1]

سمجھے آپ؟ آپ غامدی صاحب کی نو دریافت سنتوں کی فہرست پر، جو ہم پہلے نقل کر آئے ہیں، ایک نظر ڈال لیں، ان کی بابت ان کا کہنا یہ ہے کہ عربوں میں یہ پہلے ہی متعارف تھیں، لغتِ عرب کی رُو سے بھی یہ چیزیں ان کا مصداق تھیں، جب قرآن نے بھی ان کے کرنے کا حکم دیا تو ایسا نہیں ہے کہ یہ صرف قرآن کا حکم ہے، اس نے ان کی ابتدا کی ہے، بلکہ ان کو پہلے ہی معلوم تھا کہ نماز، زکات، روزہ اور حج وعمرہ وغیرہ کن چیزوں کے نام ہیں؟ اس ساری دراز نفسی کا مقصد کیا ہے؟ صرف یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قرآن میں نماز، زکات وغیرہ کے جو احکام ہیں، وہ مجمل ہیں، ان کی تفصیل رسول اللہ ﷺ نے بیان کی ہے، جو احادیث میں محفوظ ہے۔

مذکورہ اقتباس میں غامدی صاحب نے کمال ہشیاری اور نہایت فن کاری

[1] میزان (ص: ۴۶)

سے رسول اللہ ﷺ کو اس شرح و تفصیل کے منصب سے بھی فارغ کر دیا ہے۔ جب اس شرح و تفصیل کی ضرورت ہی نہیں ہے، عربوں کو معلوم تھا کہ اللہ نے نماز پڑھنے کا، زکات ادا کرنے کا، حج و عمرہ کرنے کا حکم دیا ہے وغیرہ وغیرہ، تو وہ چوں کہ پہلے ہی ان پر عمل پیرا تھے، وہ ان سے متعارف تھے، انھوں نے اس پر عمل شروع کر دیا، ان کو ان کا طریقہ یا ان کی تفصیل پیغمبر سے معلوم کرنے کی نہ ضرورت تھی اور نہ یہ آپ کا منصب ہی تھا، زیادہ سے زیادہ آپ ﷺ نے جو کام کیا، وہ صرف ان کی اصلاح و تجدید تھی۔

⑤ لیکن ''اصلاح و تجدید'' بھی نہایت مبہم اصطلاح ہے اور مقطع میں سخن گسترانہ انداز کی بات ہے، ورنہ اصلاح و تجدید کا مفہوم تو اس وقت تک واضح نہیں ہوسکتا، جب تک یہ واضح نہ کیا جائے کہ قرآن کے حکم یا نبیِ کریم ﷺ کی شرح و تفصیل سے پہلے عرب معاشرے کے لوگ نماز کس طرح پڑھتے تھے، زکات کس طرح ادا کرتے تھے، قربانی کس طرح کرتے تھے وغیرہ وغیرہ۔ اس میں نبیِ مکرم ﷺ نے یہ یہ تجدید اور یہ یہ اصلاح کی۔ اگر ان تمام احکامات کا طریقہ وہی تھا، جس پر صحابۂ کرام نے نزولِ قرآن کے وقت یا بعد میں عمل کیا، پھر تو واقعی رسول اللہ ﷺ کے شرح و تفصیل یعنی احادیث کی ضرورت نہیں رہتی اور غامدی گروپ جو رسول اللہ ﷺ کو قرآن کے شارح اور مبین کی حیثیت سے فارغ کرنا چاہتا ہے، اس کی ایک ''معقول وجہ'' سمجھ میں آسکتی ہے، لیکن اگر غامدی گروپ کی طرف سے یہ وضاحت نہیں کی جاتی تو اس بے بنیاد سخن سازی کا مقصد اس کے سوا کیا ہے کہ دراصل یہ گروہ احادیثِ رسول کو یکسر بے فائدہ اور ایک دفترِ بے معنی باور کرانا چاہتا ہے کہ ان تمام احکامات کو عرب پہلے ہی جانتے

تھے، نبیِ کریم ﷺ نے ان کی کوئی توضیح و تفصیل نہیں کی ہے، اگر کی بھی ہے تو ان کی کوئی حیثیت نہیں، اصل سنت تو

''دینِ ابراہیمی کی روایت ہے، جسے اصطلاح میں ''سنت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔''

اس سیاق میں دیکھ لیجیے ''سنت'' سے مراد سنتِ نبوی ہے، جو اہلِ اسلام میں متعارف ہے؟ یا اہلِ جاہلیت کی ''سنت'' ہے، جسے دینِ ابراہیمی کی روایت کا خوش نما عنوان دیا گیا ہے؟ موصوف نے ''دینِ ابراہیمی کی روایت'' کی جس طرح توضیح کی ہے، وہ تو اس وقت تک اہلِ جاہلیت ہی کی ''سنت'' سمجھی جائے گی، جب تک وہ عربوں کے طریقۂ نماز و زکات کی تفصیل بھی بیان نہیں کریں گے، کیوں کہ قرآن نے مجمل طور پر تو بعض چیزوں کی بابت یقیناً وضاحت کی ہے کہ پچھلی شریعتوں میں بھی ان کا سلسلہ تھا، جیسے قربانی کا تصور حضرت آدم کے زمانے ہی سے ملتا ہے۔ نماز، زکات، روزہ، حج و عمرہ کا بھی ذکر ملتا ہے، مگر محض ان چند چیزوں کے ناموں کے ذکر سے کیا یہ معلوم ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے کہ وہ نماز کس طرح پڑھتے تھے؟ زکات ادا کرنے کی کیا صورت تھی؟ حج، عمرہ کس طرح کرتے تھے؟ روزہ کس طرح رکھتے تھے؟ وغیرہ وغیرہ۔ ان کا طریقہ اور ان کی تفصیلات تو رسول اللہ ﷺ ہی نے بیان فرمائی ہے، جس سے جان چھڑانے کے لیے یہ سارے پاپڑ بیلے جا رہے ہیں، لیکن ان بے معنی سخن سازیوں اور یکسر بے بنیاد دعووں اور باتوں سے تو احادیث کی تشریعی حیثیت کو ختم نہیں کیا جا سکتا ع

پھونکوں سے یہ چراغ بجھایا نہ جائے گا

غامدی صاحب چاہتے ہیں، سانپ بھی مر جائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے، حدیثِ رسول کی تشریعی حیثیت بھی ایک سوالیہ نشان بن جائے اور اس کا الزام

بھی ان کے سر نہ آئے۔ اس لیے وہ بار بار ''سنت'' کا نام بھی لیتے ہیں اور اس کے سینے میں چھرا گھونپنے سے باز بھی نہیں آتے ؎

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں
صاف چھپتے بھی نہیں، سامنے آتے بھی نہیں

◈ ۶ مزید سنیے! ''سنت'' کے اسی جاہلی تصور کی بابت لکھتے ہیں:

''سنت قرآن کے بعد نہیں، بلکہ قرآن سے مقدم ہے، اس لیے وہ لازماً اس کے حاملین کے اجماع و تواتر ہی سے اخذ کی جائے گی۔ قرآن میں جن احکام کا ذکر ہوا ہے، ان کی تفصیلات بھی اسی اجماع و تواتر پر مبنی روایات سے متعین ہوں گی۔ انھیں قرآن سے براہِ راست اخذ کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی، جس طرح کہ قرآن کے بزعمِ خود بعض مفکرین نے اس زمانے میں کی ہے اور اس طرح قرآن کا مدعا بالکل الٹ کر رکھ دیا ہے۔''[1]

''سنت قرآن سے مقدم ہے'' پڑھ کر اس خوش فہمی میں مبتلا نہ ہو جایئے کہ غامدی صاحب نے سنت کی اہمیت کو تسلیم کر لیا ہے، بلکہ یہاں ''سنت'' سے مراد وہی اہلِ جاہلیت کی سنت ہے، جو یقیناً قرآن کے نزول سے پہلے تھی، اس لیے کہ پچھلے اقتباس میں وہ وضاحت کر چکے ہیں کہ عرب نزولِ قرآن سے پہلے نماز، زکات، روزہ وغیرہ سے متعارف تھے، اس لیے نہ قرآن میں ان کی تفصیلات کا ذکر ہے اور نہ رسول اللہ ﷺ کو ان کی شرح و تفصیل بیان کرنے کی ضرورت تھی۔ اس لحاظ سے ظاہر بات ہے کہ یہ سنتِ جاہلیہ اور بقول غامدی صاحب ''دینِ ابراہیمی کی روایت'' قرآن سے پہلے، یعنی قرآن پر مقدم ہے۔

---

[1] میزان (ص: ۴۷)

یعنی قرآن بعد میں نازل ہوا ہے اور عرب ان ''سنتوں'' پر پہلے ہی سے عمل پیرا تھے۔ اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ وہ ''سنت'':

> ''لازماً اس کے حاملین کے اجماع وتواتر ہی سے اَخذ کی جائے گی۔ قرآنی احکام کی تفصیلات بھی اسی اجماع و تواتر پر مبنی روایت سے متعین ہوں گی، انھیں قرآن سے براہِ راست اَخذ کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی۔''

جب ''سنت'' وہ ہے جس پر اہلِ عرب قرآن سے پہلے عمل کرتے تھے تو اس ''سنت'' کے حاملین کون ہوئے؟ اہلِ جاہلیت ہی۔ اس لیے ''سنت'' نبیِ مکرم ﷺ کے قول وعمل یا صحابہ کے عمل سے نہیں، کیوں کہ یہ تو سب نزولِ قرآن کے بعد کی باتیں ہیں، بلکہ اہلِ جاہلیت کے اجماع وتواتر سے لی جائے گی، اس لیے کہ وہی قرآن سے پہلے ''دینِ ابراہیمی کی روایت'' کے حاملین تھے اور انھی حاملینِ سنت جاہلیہ کے اجماع وتواتر پر مبنی روایت ہی سے قرآنی احکام کی تفصیلات بھی متعین ہوں گی۔ انھیں قرآن سے براہِ راست اَخذ کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی۔

لو! پہلے تو حدیث ہی کی عدمِ محفوظیت کا دعوی تھا۔ اب قرآن بھی ان کی ترکتازیوں کا نشانہ بن گیا ہے اور اس پر بھی سنتِ جاہلیہ کے حاملین اور ان کے اجماع وتواتر کی حکومت قائم ہوگئی ہے۔ سبحان اللہ! کیا ''سنت'' کا مفہوم اور اس کی ''اہمیت'' کا بیان ہے؟

سنتِ نبویہ سے جان چھڑاتے چھڑاتے، قرآن سے بھی جان چھوٹ گئی۔ پہلے تو ان کے خود ساختہ نظریات میں سنت و حدیث رکاوٹ تھی، اب قرآن کا سنگِ گراں بھی راستے سے ہٹا دیا گیا ہے۔ لیکن ٹھہریے! قرآنی احکام کی

تفصیلات براہِ راست قرآن سے اَخذ نہیں کی جائیں گی، کیوں کہ اہلِ جاہلیت کا عمل ہی کافی ہے۔ البتہ فراہی گروہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنا خود ساختہ اور بے بنیاد نظریہ براہِ راست قرآن سے اَخذ کریں اور پھر اس پر فخر کریں کہ تیرہ سو سال بعد ہم نے قرآن سے ''اوباشی'' کی سزا ڈھونڈ نکالی ہے، جو آج تک کسی کو نظر نہیں آئی، حالاں کہ وہ ''نصوصِ قرآنی'' پر مبنی ہے۔ ما شاء اللّٰہ، چشم بد دور، یہ کام بقول شاعر ؎

یوں دھم سے کوئی میداں میں نہ کودا ہو گا
جو ہم نے کیا، رستم نے نہ کیا ہو گا

اس تفصیل کی روشنی میں آپ سمجھ سکتے ہیں کہ ان کا یہ فرمان مغالطے کے سوا کیا ہے:

''تنقید سے بالاتر اگر کوئی چیز ہے تو وہ صرف کتاب وسنت ہیں۔''[1]

اس لیے کہ اہلِ اسلام میں ''سنت'' کا جو متعارف معنی اور اصطلاحی مفہوم ہے، موصوف اس کو مانتے ہی نہیں ہیں تو پھر ان کا یہ نعرۂ مستانہ آنکھوں میں دھول جھونکنا نہیں ہے تو اور کیا ہے؟

تشریح و تعبیر کا حق کس کو حاصل ہے؟

7 پھر یہ بات بھی خوب ہے:

''ان کی تعبیر و تشریح کا حق ہر اس شخص کو حاصل ہے، جو اپنے اندر اس کی اہلیت پیدا کر لے۔''[2]

اس طرح وہ اپنا تو یہ حق سمجھتے ہیں کہ قرآن و سنت کی جس طرح چاہیں

---

[1] برہان (ص: ۳۷)

[2] برہان (ص: ۳۷)

تعبیر وتشریح کریں، چاہے وہ تشریح وتعبیر ائمۂ سلف سے کتنی ہی مختلف اور اقبال کے ان اشعار کی مصداق ہو ؎

قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر
چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد

؎

خود بدلتے نہیں قرآن کو بدل دیتے ہیں
ہوئے کس درجہ فقیہانِ حرم بے توفیق

؎

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پاژند

؎

ولے تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفیٰ را

لیکن دوسرے منکرینِ حدیث کو وہ یہ حق دینے کے لیے تیار نہیں ہیں، چناں چہ لکھتے ہیں:

"انھیں قرآن سے براہِ راست اَخذ کرنے کی کوشش نہیں کی جائے گی، جس طرح کہ قرآن کے بزعمِ خود بعض مفکرین نے اس زمانے میں کی ہے اور اس طرح قرآن کا مدعا بالکل اُلٹ کر رکھ دیا ہے۔"[1]

ہوسکتا ہے اس سے ان کا اشارہ اُن منکرینِ حدیث کی طرف ہو، جو انھی کی طرح احادیث کو غیر معتبر اور ماخذ شرعی نہیں مانتے۔ جب آپ اور وہ ایک ہی

[1] میزان (ص: ۴۷)

کشتی کے سوار، ایک ہی منہج کے حامل، ایک ہی فکر اور نظریے کے داعی، ایک ہی منزل کے راہی اور سلف کی تفسیر و تشریحِ دین کے یکساں دشمن ہیں تو پھر اس مغایرت کے اظہار کے کیا معنی؟ اور ان پر نشتر زنی کیوں؟

اگر آپ کے اندر یہ اہلیت ہے کہ تمام ائمۂ اعلام اور اساطینِ علم کے موقف کے برعکس سنتِ رسول کا تیا پانچا کر دیں، قرآن میں تحریفِ معنوی کا ارتکاب کر کے اپنے من گھڑت نظریے کو قرآن کے سر منڈھ دیں تو دوسرا منکرِ حدیث بھی آپ ہی جیسی اہلیت کا مدعی ہو کر قرآن کے صلاۃ و زکات کے مفہوم کو بدل ڈالے تو اس کو اس کی اجازت کیوں نہیں ہے؟

بنا بریں دوسرے منکرینِ حدیث اور بزعمِ خود منکر بننے والوں سے اپنے آپ کو مختلف باور کرانا بھی ایک مغالطہ انگیزی اور سراسر دھوکا اور فریب ہے، جب کہ اصل میں دونوں ایک ہیں ؎

کون کہتا ہے کہ ہم تم میں جدائی ہوگی
یہ ہوائی کسی دشمن نے اُڑائی ہوگی

تاہم غامدی صاحب کے اس قول سے یہ بات تو ثابت ہوگئی کہ قرآن و حدیث کی تشریح و تعبیر کا حق صرف اسی کو حاصل ہے، جو ائمہ سلف کی تشریح و تعبیر کا پابند ہو اور اس کی تشریح و تعبیر بھی سلف کے منہجِ صحیح کی آئینہ دار ہو، گو خود ان کی اپنی تشریح و تعبیر بھی اس کے بالکل برعکس ہے۔

ایک اور مغالطہ انگیزی اور علما پر طعنہ زنی:

⑧ غامدی صاحب فرماتے ہیں:

«الأئمة من قريش» مشہور روایت ہے۔ (مسند أحمد، رقم: ١١٨٩٨)

اس حدیث کے ظاہر الفاظ سے ہمارے علما اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے

کہ مسلمانوں کے حکمران صرف قریش میں سے ہوں گے۔ دراں حالیکہ یہ بات مان لی جائے تو اسلام اور برہمنیت میں کم سے کم سیاسی نظام کی حد تک کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا۔ اس مغالطے کی وجہ محض یہ ہوئی کہ ایک بات جو نبیِ اکرم ﷺ کی وفات کے فوراً بعد کی سیاسی صورت حال کے لحاظ سے کہی گئی تھی، اسے دین کا مستقل حکم سمجھ لیا گیا۔"[1]

یہ محض علما پر طعنہ زنی ہے، علما نے اسے وہی کچھ سمجھا ہے، جس کی وضاحت خود انھوں نے کی ہے۔ علما نے اسے دین کا مستقل حکم نہیں سمجھا۔ اس کی جو وضاحت شیخ ابو زہرہ رحمہ اللہ نے علمائے اسلام کے موقف کی، تمام احادیث و آثار کی روشنی میں کی ہے، وہ ملاحظہ فرمائیں:

"نظر بریں ہم اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ان اخبار و آثار سے قطعی وحتمی طور پر یہ ثابت نہیں ہوتا کہ امامت قریش میں مقصور و محدود ہے اور اگر کوئی اور خلیفہ ہوگا تو اس کی خلافت، خلافتِ نبوت نہیں ہوگی۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ آپ اُمت کو مامور فرما رہے ہیں کہ خلافت صرف قریش تک محدود رہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپ کا فرمان طلبِ وجوب کے لیے ہے، بلکہ آپ کا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ قریش کی امامت افضل ہے، نہ کہ کسی اور کی امامت صحیح نہیں۔ اس کی وجہ بخاری و مسلم کی یہ روایت ہے:

① ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ مجھے میرے دوست (نبیِ کریم ﷺ) نے وصیت فرمائی کہ اگر تم پر ایک نکٹے حبشی کو بھی

---

[1] میزان (ص: ۶۴)

امام بنا دیا جائے تو اس کی اطاعت کرتے رہنا۔

② امام بخاری روایت کرتے ہیں کہ نبیِ مکرم ﷺ نے فرمایا: ''اگر تم پر ایک حبشی کو امام بنا دیا جائے، جس کا سر منقّی ایسا ہو تو اس کی بات سننا اور اس کے اطاعت شعار رہنا۔

③ (ایک تیسری روایت اسی مفہوم کی صحیح مسلم سے نقل کر کے) شیخ ابو زہرہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: اگر مذکورۃ الصدر روایات کو حدیث: «إِنَّ هٰذَا الْأَمْرَ فِي قُرَيْشٍ» کے ساتھ یکجا کر کے دیکھا جائے تو یہ حقیقت اُجاگر ہوتی ہے کہ نصوص بحیثیتِ مجموعی یہ تاثر پیدا نہیں کرتیں کہ امامت قریش میں محدود ہے اور کسی اور کی خلافت صحیح نہیں۔ بخلاف ازیں احادیث کا بحیثیتِ مجموعی یہ مفہوم ہوگا کہ غیرِ قریش کی امامت درست ہے اور آپ نے حدیث: «اَلْأَمْرُ فِي قُرَيْشٍ» میں اخبار بالغیب کے طور پر ایک ہونے والے واقعے سے آگاہ فرمایا تھا... یا آپ کا مقصد یہ ہوگا کہ قریش کی خلافت دوسروں سے افضل ہے، یہ مطلب نہیں ہے کہ سرے سے کسی اور کی خلافت درست ہی نہیں۔''

...سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے قول کا محمل اور مطلب بیان کر کے لکھتے ہیں:

''جب امامت کا انحصار قوت و شوکت پر رکھا گیا ہے تو جہاں یہ اوصاف پائے جائیں گے وہیں خلافت و امامت پائی جائے گی۔ یہ ہے امامت کے قریش میں ہونے کی اصل وجہ! اور یہ ہے ان آثارِ صحیحہ اور اس مناط و مدار کی حقیقت و ماہیت، جس پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ منتخب ہونے کے بارے میں اجماع منعقد ہوا تھا۔''[1]

[1] المذاهب الإسلامية، اردو ترجمہ (ص: ۱۱۲۔ ۱۱۳)

گرگٹ کی طرح حالات وضرورت کے مطابق رنگ اور بھیس بدلنا:

⑨ علمائے اسلام کا رویہ اور طرزِ استدلال دیکھ لیا کہ وہ تمام احادیث کو دیکھتے اور ان سے بحیثیتِ مجموعی جو بات ثابت ہوتی ہے، اس کو اختیار کرتے ہیں۔ اس کو جمع وتطبیق کہا جاتا ہے، اس سے روایات کا ظاہری تعارض بھی دور ہوجاتا ہے اور مسئلے کے سارے پہلو بھی واضح ہوجاتے ہیں۔ علمائے اسلام اس طرح کے ظاہری تعارض کو باہم متناقض ثابت کر کے احادیث کو ردّ نہیں کرتے، بلکہ ان کا معقول حل اور محمل تلاش کر لیتے ہیں۔

اس کے برعکس منکرینِ حدیث اس قسم کے ظاہری تعارض کو دیکھ کر بڑا خوش ہوتے اور ان کو باہم متناقض قرار دے کر یا تو ساری متعلقہ احادیث کو ردّ کر دیتے ہیں، جیسے رجم کی مستند اور متفق علیہ روایات کو ردّ کر دیا گیا یا پھر ان سے کوئی غلط مسئلہ نکال لیتے ہیں، دراں حالیکہ ان سے وہ مسئلہ نہیں نکلتا۔ اس کی مثال خود غامدی صاحب کی ''میزان'' سے ملاحظہ فرمائیں:

> ''چوتھی چیز یہ ہے کہ کسی حدیث کا مدعا متعین کرتے وقت اس باب کی تمام روایات پیشِ نظر رکھی جائیں۔ بارہا ایسا ہوتا ہے کہ آدمی حدیث کا ایک مفہوم سمجھتا ہے، لیکن اسی باب کی تمام روایتوں کا مطالعہ کیا جائے تو وہ مفہوم بالکل دوسری صورت میں نمایاں ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک مثال تصویر سے متعلق روایتیں ہیں۔ ان میں سے بعض کو دیکھیے تو بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کی تصاویر ممنوع قرار دی گئی ہیں، لیکن تمام روایتیں جمع کیجیے تو یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ ممانعت کا حکم صرف ان تصویروں کے بارے میں ہے، جو پرستش کے لیے بنائی گئی ہوں۔ حدیث کے ذخیرے سے اس طرح

> کی بیسیوں مثالیں پیش کی جا سکتی ہیں۔ لہٰذا یہ ضروری ہے کہ کسی حدیث کے مفہوم میں تردد ہو تو احادیثِ باب کو جمع کیے بغیر اس کے بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہ کی جائے۔"[1]

اس اقتباس کو پڑھ کر یقین ہو جاتا ہے کہ غامدی صاحب کی شخصیت گرگٹ کی طرح ہے، جو رنگ بدلتی رہتی ہے اور موصوف حالات وضرورت کے تحت بھیس بدلتے رہتے ہیں۔ اس کی وجہ فکر ونظر میں پختگی کی کمی ہی نہیں، بلکہ ابن الوقتی اور اسلام کے روئے آبدار کو مسخ کرنا ہے۔ یہ مقصد جس طرح بھی حاصل ہو، اس کے لیے اس طریقے کے اختیار کرنے میں انھیں کوئی تامل نہیں ہوتا اور جو بھی ہتھکنڈا انھیں اپنانا پڑے، اس کے لیے وہ تیار رہتے ہیں۔

انھیں اپنے یا ان کے "امام" کے خود ساختہ نظریۂ رجم کے اثبات میں رجم کی صحیح، متواتر اور متفق علیہ روایات حائل نظر آئیں تو ان کو باہم متناقض باور کرا کے یا قرآن کے خلاف قرار دے کر رد کر دیا۔

اب اس تازہ اقتباس میں انھوں نے اس کے بالکل برعکس رویہ اختیار کیا ہے، یہاں وہ تلقین فرما رہے ہیں کہ ایک مسئلے سے متعلقہ تمام احادیث کو دیکھنا چاہیے، اس سے ان کا ظاہری تعارض بھی دور ہو جاتا ہے اور مسئلے کے سارے پہلو بھی واضح ہو جاتے ہیں۔ یہاں ان کی یہ بات درست ہے اور یہ وہی موقف ہے، جو احادیث کی تشریعی حیثیت کے قائلین کا ہے۔ اگر یہی موقف احادیثِ رجم میں بھی اختیار کر لیا جاتا تو ان کا ظاہری تناقض بھی دور ہو جاتا اور رجم کے حدِ شرعی ہونے کا پہلو بھی نمایاں ہو کر سامنے آ جاتا، لیکن وہاں چوں کہ ان کی ضرورت کچھ اور تھی، اس لیے وہاں جمع وتطبیق کی یہ صورت جو علما ومحدثین بیان کرتے اور

---

[1] میزان (ص: ۶۴۔ ۶۵)

اختیار کرتے ہیں اور یہاں خود غامدی صاحب نے بھی اسے اختیار کر کے بیان کیا ہے، وہاں اسے اختیار نہیں کیا، لیکن یہاں اس کو اختیار کر لیا، کیوں کہ یہاں ان کی ضرورت کچھ اور ہے اور وہ ہے تصویر سازی کا جواز و اثبات۔

لیکن چوں کہ ان کی نیت اور مقصد میں فساد ہے، اس لیے طریقہ تو یقیناً محدثین والا اختیار کیا ہے، تاہم نتیجہ محدثین کے نتائج سے یکسر مختلف اَخذ کیا ہے۔ اس باب کی یہی تمام حدیثیں محدثین اور علمائے اسلام کے سامنے بھی ہیں اور آج ہی نہیں، صدیوں سے ہیں، لیکن ان کو کسی حدیث سے بھی تصویر کا جواز معلوم نہیں ہوا اور وہ آج بھی ان احادیث کی وجہ سے تصویر کی حرمت ہی کے قائل ہیں نہ کہ جواز کے۔

اس گروہ سے پوچھا جائے کہ کون سی حدیث کے کون سے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے:

> ''ممانعت کا حکم صرف ان تصویروں کے بارے میں ہے، جو پرستش کے لیے بنائی گئی ہوں۔''

کیوں کہ حدیث میں تو وجہ ممانعت، اللہ تعالیٰ کی صفتِ خالقیت میں مشابہت ہے۔ علاوہ ازیں اگر ممانعت کی یہی علت (پرستش سے بچانا) تسلیم کر لی جائے، تب بھی اس کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہ علت آج بھی موجود ہے۔ آپ ان قبروں پر جا کر دیکھ لیں، جو پرستش گاہیں بنی ہوئی ہیں اور مرجع خلائق ہیں۔ وہاں ننگ دھڑنگ ملنگوں اور صدیوں پہلے فوت شدہ بزرگوں کی جعلی تصویریں خوب فروخت ہوتی ہیں، لوگ ان کو لے جا کر فریم کروا کے گھروں اور دکانوں میں تبرک کے طور پر لٹکاتے ہیں۔ کیا یہ پرستش کی صورت نہیں ہے؟

گویا غامدی صاحب کا مذکورہ اقتباس ان کے تضاد کا بھی مظہر ہے اور بلا دلیل دعوے کا بھی۔

جھوٹ اور بلا دلیل دعوے:

اور بھی انھوں نے بلا دلیل دعوے کیے ہیں، جن کی کچھ تفصیل گزشتہ صفحات میں بھی گزری، مثلاً:

- رجم کی تعزیزی سزا کا مبنیٰ، آیتِ محاربہ ہے اور یہ بات وحیِ خفی کے ذریعے سے رسول اللہ ﷺ کو بتلائی گئی۔

اول تو موصوف وحیِ خفی سے کسی حکم کے اثبات کے قائل ہی نہیں ہیں اور پھر یہ سراسر جھوٹ اور بلا دلیل دعویٰ ہے۔ اگر وہ اپنے اس دعوے میں سچے ہیں تو کوئی حدیث پیش کریں۔

- ان کا یہ دعویٰ بھی بلا دلیل ہے اور جھوٹ بھی کہ ائمہ سلف اور ان کے موقف میں سرِمو فرق نہیں ہے۔
- ان کا دعویٰ ''صرف کتاب وسنت تنقید سے بالا ہے۔'' سراسر جھوٹ، فریب اور بلا دلیل ہے۔

سنتِ نبوی کو تو وہ مانتے ہی نہیں ہیں۔ ہاں سنتِ جاہلیہ کو وہ مانتے ہیں۔ اگر یہ ''سنتِ جاہلیہ'' جو ان کے نزدیک قرآن سے بھی مقدم ہے، ان کے نزدیک تنقید سے بالا ہے، تو یہ غامدی گروہ ہی کو مبارک ہو۔ اہلِ اسلام تو اس بات کو ماننے سے رہے۔

- ''امام فراہی کی ''تحقیق''، ''قرآنی نصوص'' پر مبنی ہے۔'' سراسر جھوٹ، فریب اور بلا دلیل دعویٰ ہے۔ یہ تو قرآن میں تحریف معنوی ہے، اسے ''قرآنی نصوص'' کس طرح باور کیا جا سکتا ہے؟!
- حضرت ماعز بن مالک رضی اللہ عنہ اور غامدی قبیلے کی صحابیہ رضی اللہ عنہا، ان کی بابت دعویٰ کہ وہ غنڈے، بدمعاش اور اوباش و آوارہ منش تھے، وہ عورت پیشہ ور

بدکار (قحبہ) تھی، بلا دلیل اور جھوٹ ہے۔

❁ ان کا یہ دعویٰ جھوٹ اور بلا دلیل ہے کہ ''قرآن نے اپنے متعلق یہ بات پوری صراحت کے ساتھ بیان فرمائی ہے کہ وہ قریش کی زبان میں نازل ہوا ہے۔''[1]

قرآن میں یہ صراحت کہاں ہے؟

❁ کلامِ عرب، یعنی زمانۂ جاہلیت کے عرب شعرا کا کلام، جو فراہی گروہ کے نزدیک قرآن فہمی میں احادیث سے بھی زیادہ مستند اور مفید ہے، اس کی بابت دعویٰ ہے:

''لغت و ادب کے ائمہ اس بات پر ہمیشہ متفق رہے ہیں کہ قرآن کے بعد یہی کلام ہے، جس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے اور جو صحتِ نقل اور روایت باللفظ کی بنا پر زبان کی تحقیق میں سند و حجت کی حیثیت رکھتا ہے۔''[2]

کتنا بڑا دعویٰ ہے لیکن بلا دلیل، اور پھر اس کی ''صحتِ نقل'' کا دعویٰ، اس سے بھی عجیب تر ہے۔ نقدِ حدیث کے تو اصول وضوابط منضبط ہیں، اس کے باوجود وہ غیر محفوظ اور کلامِ عرب، جس کی نہ کوئی سند ہے اور نہ پرکھنے کے اصول وضوابط، پھر بھی ان کی صحتِ نقل کا دعویٰ۔ ﴿إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [صٓ: ۵]

❁ اور ستم ظریفی کی انتہا، یہ کلامِ عرب اس کے باوجود کہ اس میں کچھ منحول کلام بھی شامل ہے[3] (یعنی جعلی) پھر بھی سب سے زیادہ با اعتماد ہے۔

---

① میزان (ص: ۳۱)

② میزان (ص: ۱۹)

③ میزان (ص: ۱۹)

❁ پھر یہ دعویٰ دیکھیے:

''جس طرح نقدِ حدیث کے علما اس کی صحیح و سقیم روایتوں میں امتیاز کر سکتے ہیں، اسی طرح اس کلام کے نقاد بھی روایت و درایت کے نہایت واضح معیارات کی بنا پر اس کے خالص اور منحول کو ایک دوسرے سے الگ کر دے سکتے ہیں۔''[1]

''نقدِ حدیث کے ذریعے سے صحیح و سقیم روایتوں میں امتیاز کیا جا سکتا ہے'' علمائے اسلام تو اس بات کو مانتے ہیں، لیکن آپ تو اس بات کو ماننے کے لیے تیار ہی نہیں ہیں، پھر اس کا حوالہ کیوں؟

پھر کلامِ عرب میں اصل اور جعلی کے پہچاننے کے ''نہایت واضح معیارات'' کیا ہیں اور کہاں ہیں؟ کیا اس کی نشاندہی کی جا سکتی ہے؟

حدیث، باسند کلامِ نبوی ہے، علاوہ ازیں اس کے پرکھنے کے اصول وضوابط بھی موجود ہیں۔ پھر بھی وہ غیر مستند، اور کلامِ عرب، جس میں منحول (یعنی الحاقی اور جعلی) بھی ہے اور نقد و تحقیق کے کوئی اصول وضوابط بھی نہیں۔ وہ سب سے زیادہ مستند اور قابلِ اعتماد؟

﴿تِلْكَ اِذًا قِسْمَةٌ ضِيْزٰى﴾ [النجم: ٢٢]

''یہ تو اس وقت ناانصافی کی تقسیم ہے۔''

بے انصافی اور ''تحقیق'' کا ایک اور نمونہ:

ان مغالطات، تضادات، بلا دلیل دعوؤں کے ساتھ اب ان کی بے انصافی کا ایک اور نمونہ اور ''تحقیق'' کا ایک اور انداز بھی دیکھ لیں۔ محدثین نے حدیث کی سند کی تحقیق کے لیے جو اصول وضوابط مقرر اور وضع کیے ہیں، ان کی تعریف

[1] میزان (ص: ١٩)

کرتے ہوئے غامدی صاحب فرماتے ہیں:

''سند کی تحقیق کے لیے یہ معیار محدثین نے قائم کیا ہے اور ایسا قطعی ہے کہ اس میں کوئی کمی بیشی نہیں کی جا سکتی۔''[1]

لیکن اس کے باوجود احادیث غیر معتبر اور غیر محفوظ، لیکن کلامِ عرب، جس کی بابت وہ خود اعتراف کرتے ہیں کہ اس میں جعلی اور الحاقی (منحول) کلام بھی ہے، یعنی عرب شعرا کے اصلی کلام میں جعلی کلام بھی شامل کر دیا گیا ہے اور اس کے اصلی اور جعلی کلام کو ممیّز کرنے کا کوئی اصول و ضابطہ بھی نہیں ہے۔ نیز وہ باسند بھی نہیں ہے۔ پھر بھی وہ سب سے زیادہ مستند اور قابلِ اعتماد ہے۔ اپنی اس بات میں وزن پیدا کرنے کے لیے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا ایک بے سند قول نقل کیا ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

"عليكم بديوانكم لا تضلوا، قالوا ما ديواننا؟ قال: شعر الجاهلية، فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم"[2]

''تم لوگ اپنے دیوان کی حفاظت کرتے رہو، گمراہی سے بچے رہو گے۔ لوگوں نے پوچھا: ہمارا دیوان کیا ہے؟ فرمایا: اہلِ جاہلیت کے اشعار، اس لیے کہ ان میں تمھاری کتاب کی تفسیر بھی ہے اور تمھارے کلام کے معانی بھی۔''[3]

غامدی صاحب نے اس قول کا انتساب سیدنا عمر کی طرف کیا ہے، جب ہم نے اصل کتاب تفسیر بیضاوی میں یہ قول دیکھا تو اس میں اسے ''رُوِیَ'' کے

---

[1] میزان (ص:٦١)

[2] أنوار التنزيل للبيضاوي (١/ ٤٥٩)

[3] میزان (ص:١٩)

لفظ سے بیان کیا گیا ہے اور جو بات "رُوِیَ" یا "قِیلَ" سے بیان کی جاتی ہے، وہ بے سروپا سمجھی جاتی ہے، کیوں کہ اس کا راوی ہی مجہول، یعنی نامعلوم ہوتا ہے۔ خود غامدی صاحب کا موقف بھی ان الفاظ کے بارے میں یہی ہے، جو ہم پہلے نقل کر آئے ہیں۔[1]

جب وہ خود "رُوِیَ" یا "قِیلَ" سے مروی بات کو مردود اور ناقابلِ اعتبار سمجھتے ہیں تو یہاں ایسے قول کو نقل کرنے کا مطلب کیا ہے؟ کیا اس سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ غامدی صاحب کا کوئی ایک موقف نہیں، کوئی اصل اور ضابطہ نہیں۔ ان کے نظریے اور زعمِ باطل کے خلاف بخاری و مسلم کی روایت بھی ہو تو وہ بھی ان کو (نعوذ باللہ) "بے ہودہ روایت" یا "منافق کی گھڑی ہوئی" نظر آتی ہے اور جس قول سے ان کی مطلب بر آری ہوتی ہو تو وہ چاہے کیسا بھی گرا پڑا اور ناقابلِ اعتبار ہو، وہ ان کے نزدیک وحیِ الٰہی کی طرح معتبر ہے۔

ذرا غور کیجیے! یہ قولِ عمر، قولِ عمر ہو سکتا ہے؟ جس میں قرآن کے بجائے اشعارِ جاہلیت کو گمراہی سے بچاؤ کا ذریعہ بتلایا گیا ہے اور حدیثِ رسول کے بجائے ان اشعارِ جاہلیہ کو قرآنِ کریم کی تفسیر اور اس کے معانی کے دریچے کھولنے والے باور کرایا گیا ہے؟ کیا واقعی سیدنا عمر کے نزدیک قرآن و حدیث کے مقابلے میں اشعارِ جاہلیت کی اتنی اہمیت ہو سکتی ہے؟ یقیناً نہیں ہو سکتی، ہرگز نہیں ہو سکتی۔ یہ فراہی گروہ جیسے باطل نظریات کا ڈسا ہوا کوئی شیطان صفت شخص ہی ہے جس نے یہ بات گھڑ کر سیدنا عمر کی طرف منسوب کر دی ہے۔

اس کے مقابلے میں حدِ رجم کے قرآنی حکم ہونے کے بارے میں ان کا خطبہ صحیح بخاری میں صحیح ترین سندوں کے ساتھ بیان ہوا ہے۔ اس کی بابت

---

[1] برہان (ص: ۲۸۴)

غامدی صاحب نے کہا ہے کہ یہ روایت کسی منافق نے وضع کی (گھڑی) ہے[1] اور اپنے ''استاذ امام'' کی رائے نقل کی ہے کہ یہ بے ہودہ روایت ہے۔[2] سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا یہ خطبہ إن شاء اللہ آگے ان کے ''استاذ امام'' کے نظریۂ رجم کی بحث میں ہم بیان کریں گے۔ یہ خطبہ صحیح بخاری (کتاب الحدود، رقم الحدیث: ٦٨٣٠) میں اور موطا امام مالک میں مروی ہے۔

یہ دونوں کتابیں احادیث کے صحیح ترین مجموعے ہیں۔ موطا امام مالک کی صحت کے تو فراہی گروہ کے ''امامِ اول'' مولانا حمید الدین فراہی بھی، احادیث میں اپنے ذہنی تحفظات یا تضادات کے باوجود قائل تھے۔ چناں چہ ان کا ایک مکالمہ، جو حدیث کی حجیت و عدمِ حجیت کے موضوع پر مولانا عبیداللہ سندھی اور ان کے درمیان ہوا، قابلِ ملاحظہ ہے۔ مولانا عبیداللہ سندھی لکھتے ہیں:

''مولانا حمید الدین مرحوم میرے بہت پرانے دوست تھے، قرآن شریف کے تناسقِ آیات میں ہمارا مذاق متحد تھا، اگرچہ طریقے اور پروگرام میں کسی قدر اختلاف رہا۔ وہ بائبل مجھ سے بدرجہا اعلیٰ جانتے تھے اور میں حدیث ان سے زیادہ جانتا تھا۔ جب تک میں ہندوستان میں ان سے ملتا رہا، حدیث شریف کے ماننے نہ ماننے کا جھگڑا کبھی ختم نہیں ہوا۔ اتفاقاً جس سال میں مکہ معظمہ پہنچا ہوں، اسی سال وہ بھی حج کے لیے آئے۔ ہماری باہمی مفصل ملاقاتیں رہیں۔ افکار میں بے حد توافق پیدا ہوگیا تھا، مگر وہاں بھی حدیث کے ماننے نہ ماننے پر بحث شروع ہوگئی۔ ہم نے سختی سے ان پر انکار کیا اور کہا

[1] برہان (ص: ٦١)

[2] برہان (ص: ٦٢)

کہ حدیث کو ضرور ہی ماننا پڑے گا۔ تنگ آ کر فرمانے لگے: آخر آپ ہم سے کیا چاہتے ہیں؟ میں نے کہا: موطا مالک! فرمایا: ہم اس کو مانتے ہیں، میں نے کہا: بس آج سے ہمارا نزاع ختم ہے، ہم آپ کو صحیح بخاری ماننے کے لیے مجبور نہیں کرتے۔"[1]

غامدی صاحب کے گمراہ نظریات کے جو متضاد دلائل ، بے بنیاد دعوے اور تعلّیات تھیں، الحمد للہ، اللہ کے فضل اور اس کی توفیق سے ہم نے ان کی اصل حقیقت واضح کر دی ہے، جو اس شعر کی مصداق ہیں۔ ؎

بھرم کھل جائے ظالم تیرے قامت کی درازی کا
اگر اس طرۂ پُر پیچ و خم کا پیچ و خم نکلے

جو بھی فریب خوردہ شخص اس مضمون کو طلبِ حق کی نیت صادقہ سے اور غیر جانب دارانہ انداز سے پڑھے گا، إن شاء اللّٰه اس پر ان افکارِ باطلہ کے پیچ وخم کی تہ در تہ تہیں کھلتی چلی جائیں گی اور احادیثِ رسول کی حجیت و اہمیت شرعی پر جو دبیز پردے ڈالنے کی مذموم سعی اس گروہ کی طرف سے کی گئی ہے اور مسلسل کی جا رہی ہے، وہ بھی بے نقاب ہو جائے گی۔

گمراہی کی وضاحت اور حق وصواب کی نشان دہی کی اس کوشش سے ہمارا مقصد اتمامِ حجت، ائمۂ سلف کے موقف کو نمایاں کرنے اور گم گشتگانِ راہِ ہدایت کو روشنی مہیا کرنے کے سوا کوئی اور نہیں۔ والله علی ما نقول شهيد. تا کہ اس کے بعد!!

﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْۢ بَيِّنَةٍ وَّيَحْيٰى مَنْ حَيَّ عَنْۢ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]

---

[1] الفرقان [بریلی] (شاه ولي الله نمبر، ص: ۲۸۷، مطبوعه ۱۳۵۹ھ)

"جو ہلاکت کو پسند کرے تو دلیل واضح کے بعد ایسا کرے اور جو زندہ رہے، وہ دلیل واضح پر زندہ رہے۔"

مسئلہ شہادتِ نسواں میں اِدّعاءات اور مسلّمات کا انکار:

اس مضمون کی تکمیل کے بعد ہمیں خیال آیا کہ آج سے ۲۳ سال قبل ۱۹۸۹ء میں وفاقی شرعی عدالت میں مسئلہ شہادتِ نسواں پر بحث چلی تھی جس میں راقم نے بھی ایک مفصل مقالہ پیش کر کے حصہ لیا تھا، اس وقت عدالت کے چیف جسٹس گل محمد پرویزی ذہن کے حامل تھے۔ اس لیے انھوں نے غامدی صاحب کو بھی بلا کر ان سے ان کا موقف سنا تھا۔ راقم کو چیف جسٹس نے پابند کیا تھا کہ وہ ان کی بحث کو مکمل سنے۔ چناں چہ راقم نے اپنا بیان پیش کرنے کے بعد غامدی صاحب کے پیش کردہ دلائل بھی اپنے کانوں سے سنے۔ راقم کا خیال تھا کہ شاید چیف صاحب بعد میں راقم کو غامدی دلائل کا تجزیہ و محاکمہ پیش کرنے کا موقع دیں گے۔ لیکن جب یہ مرحلہ آیا اور راقم نے اس امر کی کوشش کی تو چیف صاحب نے فرمایا: آپ دونوں اخبار (اِشراق، الاعتصام) کے ایڈیٹر ہیں، وہاں اس مباحثے کو جاری رکھیں۔ عدالتی فورم اس کے لیے موزوں نہیں ہے۔

بہر حال مسئلہ شہادتِ نسواں میں بھی اپنے عدالتی بیان میں غامدی صاحب نے مسلّماتِ اسلامیہ کا انکار کرنے میں جس طرح کا ادعائی انداز اور تنہا روی کا مظاہرہ کیا، وہ دیدنی ہے۔ راقم نے ان کے دلائل کا یہ تجزیہ تحریری طور پر، اصل مقالے کے علاوہ، عدالت میں پیش کر دیا تھا اور ماہنامہ "محدث" لاہور میں بھی شائع ہوا تھا۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی نذرِ قارئین کر دیا جائے۔

شرعی عدالت میں غامدی صاحب کے انحرافات اور کہہ مکرنیاں

مسئلہ شہادتِ نسواں پر شرعی عدالت میں بیان

چند اہم نکات کی وضاحت

جون ۱۹۸۹ء میں وفاقی شرعی عدالت کے لاہور سیشن میں تقریباً دو ہفتے مسئلہ شہادتِ نسواں پر بحث جاری رہی۔ درخواست گزاروں کا موقف یہ تھا کہ حدود آرڈیننس میں حدود کے معاملات میں عورت کی گواہی کو جو ناقابلِ قبول قرار دیا گیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے۔ اس معاملے میں مرد اور عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

تمام مکاتبِ فکر کے جید علما کے علاوہ تجدد پسندوں اور مغرب زدہ حضرات کو بھی دعوتِ خطاب دی گئی اور فاضل عدالت نے بڑے صبر و تحمل سے سب کی باتیں سنیں۔ متجددین و منحرفین میں ایک جاوید احمد غامدی صاحب بھی تھے۔ انھوں نے نہ صرف شہادتِ نسواں کے مسئلے میں مغرب زدگان کی ہم نوائی کی، بلکہ اپنے بیان اور خطاب میں اور بھی کئی اسلامی مسلّمات کا انکار اور قرآنِ کریم کی معنوی تحریف کا ارتکاب کیا۔

راقم بھی اس بحث میں فاضل عدالت کی خواہش پر، چوں کہ مکمل طور پر شریک رہا تھا، اس لیے غامدی صاحب کا بھی پورا بیان سننے کا موقع ملا۔ ان کے بیان کے بعد راقم نے فاضل عدالت کو خطاب کر کے کہا کہ غامدی صاحب نے تمام اسلامی مسلّمات کا انکار کیا ہے، اس لیے ہمیں اس بیان پر بحث کرنے اور

اس کا جواب دینے کا موقع دیا جائے، لیکن اس وقت کے چیف جسٹس صاحب نے اس درخواست کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا۔

راقم نے یہ دیکھتے ہوئے کہ فاضل عدالت بوجوہ مزید وقت دینے کو مناسب خیال نہیں کرتی، اپنے اس مفصل بیان کے علاوہ، جو فاضل عدالت میں تحریری طور پر غامدی صاحب سے پہلے پیش کر چکا تھا، ذیل کی تحریر تیار کی۔ اس میں غامدی صاحب اور ان جیسے بعض دوسرے منحرفین کے پیش کردہ دلائل کا مختصر جائزہ لیا اور ان کے موقف کی کمزوری اور ان کے استدلال کے پائے چوبیں کی بے تمکینی کو واضح کیا۔ (یہ تحریر بھی اس وقت فاضل عدالت میں پیش کر دی گئی تھی)

نومبر ۱۹۹۰ء کے ''اِشراق'' میں جناب غامدی صاحب نے اپنے اس بیان کا خلاصہ شائع کر دیا ہے، جو انھوں نے فاضل عدالت کے رُوبُرو پیش کیا تھا۔ چوں کہ انھوں نے اپنا یہ خلاصہ شائع کر دیا ہے، اس لیے اس کے جواب میں جو تحریر شرعی عدالت کو ارسال کی گئی تھی، راقم نے بھی افادۂ عام کی خاطر اسے ''محدث'' (جنوری ۱۹۹۲ء) میں شائع کرا دیا تھا۔

اس تحریر میں قارئین شاید کچھ تشنگی اور ابہام محسوس کریں، کیوں کہ یہ تحریر خاص پسِ منظر میں لکھی گئی ہے جس میں اصل مسئلے کے بجائے مخصوص نکات ہی پیشِ نظر رہے ہیں۔ اصل مسئلے پر راقم کا مفصل مقالہ ماہنامہ ''تعلیم الاسلام'' ماموں کانجن میں بالاقساط شائع ہو چکا ہے۔ جس کی تلخیص راقم کی کتاب ''خواتین کے امتیازی مسائل'' میں شامل ہے۔

عدالتی بیان:

مسئلہ شہادتِ نسواں پر، جو فاضل عدالت میں زیرِ بحث ہے، دو موقف پیش کیے گئے ہیں۔ اتفاق سے اس دفعہ گذشتہ چند دنوں لاہور میں جو بحث

ہوئی، اسے راقم کو سننے کا موقع ملا۔ اس سے الحمد للہ راقم کو اس موقف کی صداقت پر مزید یقین حاصل ہوا، جو چودہ سو سال* سے علما و فقہائے امت کا رہا ہے اور اب تک ہے۔

علاوہ ازیں قرآن فہمی کے اس اصول کی صداقت بھی مزید نکھر کر سامنے آئی کہ قرآن کریم کو حدیثِ رسول ﷺ کے بغیر سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ ایسی جو کوشش بھی ہوگی، وہ سراسر گمراہی ہے، کیوں کہ اس سے نظریاتی انتشار اور فکری انارکی کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوگا۔

ایک تیسری چیز یہ بھی واضح ہوئی کہ علما و فقہائے اُمت کا مسئلہ شہادتِ نسواں پر جو اتفاق ہے، اُس کی بھی واحد وجہ یہی ہے کہ ان حضرات نے آیاتِ متعلقہ کا مفہوم و مطلب حدیثِ رسول ﷺ سے متعین کیا ہے، جس کی وجہ سے وہ ان آیات کی تشریح و توضیح میں کسی گنجلک کا شکار نہیں ہوئے، بلکہ حیرت انگیز حد تک ان کے درمیان مماثلت و موافقت پائی جاتی ہے۔

اس کی وضاحت کے لیے پانچ ضمیمے آخر میں شامل ہیں۔

اس کے برعکس جو دوسرا موقف پیش کیا گیا ہے، اس کے پیش کرنے والوں نے بھی زبان کی حد تک اگرچہ اس موقف کا اعادہ کیا ہے کہ حدیث کی حجیت کے وہ بھی قائل ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس زبانی دعوے کے بعد اُنھوں نے جو موقف پیش کیا ہے وہ سراسر حدیثِ رسول ﷺ سے انحراف پر مبنی ہے۔ اس لیے اُن کا یہ دعویٰ کہ حجیتِ حدیث کے وہ قائل ہیں، مرزائیوں کے اس دعوے سے مختلف نہیں کہ وہ آنحضرت ﷺ کی ختمِ نبوت کے قائل ہیں۔ دراں حالیکہ ختمِ نبوت کا وہ ایک ایسا مفہوم مراد لیتے ہیں جس سے متنبیِ قادیاں کی نبوت کا اِثبات بھی ہو سکے۔ اگر مرزائیوں کا دعوائے ختمِ نبوت اس لیے تسلیم نہیں

کہ وہ اس کا ایک من مانا مفہوم مراد لیتے ہیں اور اس مفہوم کو تسلیم نہیں کرتے، جو اُمت کا متفقہ مسلک ہے تو پھر ان حضرات کا حجیتِ حدیث کے تسلیم کرنے کا دعویٰ کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے، جو حجیتِ حدیث کا ایک خود ساختہ مفہوم مراد لیتے ہیں اور وہ مفہوم مراد نہیں لیتے جو اس کا حقیقی مفہوم ہے اور جسے پوری اُمت کے علما و فقہا تسلیم کرتے آئے ہیں۔

قرآن فہمی کے اصول میں اس بنیادی اختلاف کی وجہ سے ان حضرات نے آیاتِ زیرِ بحث کا مفہوم حدیثِ رسول ﷺ سے قطعاً بے نیاز ہو کر محض اپنے زورِ فہم سے متعین کرنے کی کوشش کی ہے، جس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انھوں نے تمام مسلّمات ہی کا انکار کر دیا ہے۔

علاوہ ازیں ان حضرات کا موقف بھی ایک دوسرے سے مختلف ہی نہیں، ایک دوسرے کے متضاد ہے۔ گویا ایک متفقہ موقف سے انحراف کر کے انھوں نے کوئی ایک واضح موقف پیش کرنے کے بجائے اختلاف و انتشار کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے اور یہ حدیثِ رسول ﷺ سے انحراف کا وہ لازمی و منطقی نتیجہ ہے، جو بہر صورت نکلتا ہے اور ہمیشہ نکلے گا۔

اپنی اس بات کو اب میں چند مثالوں سے واضح کرنے کی کوشش کروں گا، تاکہ میرا نقطۂ نظر نمایاں ہو سکے۔

آیت ﴿وَ الّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ﴾ [النساء: ١٥] میں فاحشہ سے کیا مراد ہے؟ صحابہ و تابعین سے لے کر آج تک تمام مفسرین، محدثین، علما و فقہا نے کہا ہے کہ یہاں اس سے مراد بے حیائی کی وہ قبیح ترین صورت ہے، جسے زنا کہا جاتا ہے، کیوں کہ اس کی وضاحت سیدنا عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ کی اُس صحیح حدیث میں آ گئی ہے، جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آیتِ مذکورہ میں جس

"سبیل" کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا، وہ سبیل واضح کر دی ہے اور وہ یہ ہے کہ شادی شدہ زانی کو رجم اور غیر شادی شدہ زانی کو کوڑے لگائے جائیں۔ (فاحشہ کی تعیین میں مفسرینِ امت کے اتفاق کے لیے ملاحظہ ہو: ضمیمہ نمبر ①)

اس حدیث نے یہاں "فاحشة" کے مفہوم کو متعین کر دیا اور اس جرم کے اثبات کے لیے چار مسلمان مرد گواہوں کو ضروری قرار دے دیا ہے، کیوں کہ نصابِ شہادت تو یہاں قرآن نے ہی بیان کر دیا ہے، جس کا اعادہ سورت نور کی آیت: ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ [النور: ٤] میں بھی کیا گیا ہے اور زنا کی حد بالخصوص شادی شدہ زانی مرد و عورت کی حد حدیثِ رسول ﷺ میں "سبیل" کی وضاحت کرتے ہوئے فرما دی گئی ہے۔ چناں چہ مذکورہ حدیث کی وجہ سے تمام مفسرینِ امت اور تمام علما و فقہا مذکورہ حدِ زنا اور نصابِ شہادت کو تسلیم کرتے ہیں۔ حتی کہ مولانا امین احسن اصلاحی صاحب، جنھوں نے اپنے استاذ حمید الدین فراہی کی اندھی تقلید میں اُمت میں سب سے پہلے ببانگِ دہل حدِ رجم کا بطورِ حد انکار کیا، وہ بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ آیاتِ مذکورہ میں بیان کردہ تعزیرات اگرچہ سورت نور میں نازل شدہ حدود کے بعد منسوخ ہوگئیں، لیکن بدکاری کے معاملے میں شہادت کا یہی ضابطہ بعد میں بھی باقی رہا۔ (ملاحظہ ہو: تفسیر تدبر قرآن: ۲/ ۴۷)

اس کے برعکس جن لوگوں نے حدیثِ مذکور (حدیثِ عبادہ رضی اللہ عنہ) کو نظر انداز کر دیا ہے، ان کا باہمی اختلاف و تضاد ملاحظہ ہو۔

ایک صاحب نے کہا ہے کہ "فاحشة" سے مراد صرف زنا نہیں ہے، بلکہ ہر قسم کی بے حیائی مراد ہے اور ہر قسم کی بے حیائی کے لیے چار گواہوں کی ضرورت ہے۔

دوسرے (غامدی) صاحب نے کہا کہ اس سے مراد زنا نہیں ہے، نہ اس

میں زنا کی سزا ہی بیان کی گئی ہے، بلکہ اس میں استمرار کا مفہوم پایا جاتا ہے۔[1] جس کی وجہ سے آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو پیشہ ور طوائفیں ہیں، ان کی اس میں سزا بیان کی گئی ہے۔ عام بدکار عورتوں کی یہ سزا نہیں ہے۔ گویا پہلے صاحب نے اُسے بالکل عام کر دیا اور دوسرے صاحب نے اسے بالکل خاص کر دیا۔[1]

علاوہ ازیں پہلے صاحب نے اس آیت کو محکم (غیر منسوخ) قرار دیا اور دوسرے صاحب نے اسے ایک عبوری حکم باور کرایا، جو بعد میں آیت: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ سے منسوخ ہوگیا۔

پھر ان صاحب نے مزید ظلم یہ ڈھایا کہ محض اپنے نقطۂ نظر کے اثبات کے لیے سیدنا ماعز رضی اللہ عنہ اور سیدہ غامدیہ رضی اللہ عنہا جیسے پاک باز صحابی و صحابیہ کو غنڈہ، پیشہ ور بدمعاش اور طوائف باور کرایا۔ (نعوذ باللّٰہ من ھذہ الھذیانات والخرافات) دراں حالیکہ وہ دونوں نہایت نیک اور مخلص مسلمان تھے، جن سے بہ تقاضائے بشریت غلطی کا صدور ہوگیا تھا اور جس نے انھیں بے قرار اور مضطرب کر دیا تھا۔[2]

- پھر اسی پر ہی بس نہیں کی گئی، یہ دعویٰ بھی ان صاحب نے کیا کہ قرآن و حدیث میں کہیں سرے سے ثبوتِ زنا کے لیے چار گواہوں کا ہی ذکر نہیں ہے۔ اس لیے اثباتِ زنا کے لیے چار گواہوں کا نصاب ہی غیر ضروری ہے۔ زنا تو ایک گواہ، بلکہ ایک بچے کی شہادت، بلکہ بغیر کسی شہادت کے قرائن کی بنیاد پر بھی ثابت ہوسکتا ہے۔
- اسی طرح موصوف نے حد اور تعزیر کے مابین فرق کو بھی تسلیم کرنے سے

[1] اپنے تحریری بیان میں استمرار والی بات غامدی صاحب نے نہیں دُہرائی، جب کہ عدالت کے رُوبرو بیان دیتے ہوئے اسے انھوں نے بڑے اعتماد، بلکہ اِدّعا کے ساتھ پیش کیا تھا۔ (ص۔ی)

[2] اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: راقم کی کتاب ''حدِ رجم کی شرعی حیثیت'' (ص: ۵۶۔۶۶)

انکار کر دیا۔[1]

❁ اور آیت ﴿وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ [النور: ٤] کی بابت ارشاد فرمایا گیا کہ اس میں ان لوگوں کی بابت سزا بیان کی گئی ہے، جو بیٹھے بٹھائے یونہی بغیر کسی واقعے کے صدور کے کسی پر بدکاری کی تہمت لگا دیں، اس کا تعلق زنا کے اس الزام سے نہیں ہے، جس کا فی الواقع ارتکاب کیا جا چکا ہو، کیوں کہ اس کے ثبوت کے لیے تو کسی متعین نصابِ شہادت کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

موصوف کی یہ تمام باتیں قرآن و حدیث کی واضح نصوص کے خلاف ہیں اور جیسا کہ خود موصوف نے تسلیم کیا ہے کہ ''امت میں مَیں پہلا فرد ہوں، جس کی یہ رائے ہے، حتیٰ کہ اس رائے میں مَیں اپنے استاذ مولانا امین احسن اصلاحی صاحب سے بھی مختلف ہوں۔''[2]

موصوف نے جو موقف اختیار کیا ہے، اُس کے دلائل پر تو آگے بحث آئے گی، یہاں فی الحال اس پہلو کی وضاحت مقصود ہے کہ فقہائے امت کے متفقہ مسلک سے انحراف نے، جو دراصل حجیتِ حدیث کے انکار پر مبنی ہے، موصوف کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا ہے اور کتنے فخر اور تعلّی سے وہ پوری امت میں اپنے منفرد ہونے کا اعلان فرما رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس زیغ و ضلال اور ''مَنْ شَذَّ شُذَّ...'' کا مصداق بننے سے بچائے!

---

[1] اپنے تحریری بیان میں اس نکتے کو انھوں نے سرے سے حذف ہی کر دیا ہے، جبکہ عدالتی بیان میں انھوں نے حد اور تعزیر کے درمیان فرق تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ [ص۔ ی]

[2] خیال رہے کہ غامدی صاحب کے یہ وہ الفاظ ہیں، جو انھوں نے فاضل عدالت کے رُوبرو کہے تھے۔ تاہم اپنے تحریری بیان میں اس ''ادعا'' سے اجتناب برتا ہے۔ پتا نہیں کیوں؟

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ایک اور تضاد کی طرف توجہ مبذول کرا دی جائے، جو مذکورہ حضرات کے باہمی موقف میں پایا جاتا ہے اور وہ ہے آیتِ مُدَاینہ[1] کے مفہوم میں۔

ایک صاحب نے یہ کہا ہے کہ اس آیت میں مسلمانوں کو باہمی قرض کا معاملہ کرتے ہوئے جو ہدایت کی گئی ہے کہ وہ اُسے ضبطِ تحریر میں ضرور لائیں۔ نیز اس پر دو مرد گواہ یا ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بنا لو۔ یہ حکم ایسا ہے کہ جو لَین دین ضبطِ تحریر کے بغیر ہوگا، اس کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی اور اس قسم کے معاملات کو کسی عدالت میں پیش نہیں کیا جا سکے گا۔

اس کے برعکس غامدی صاحب نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ اموال و دیون میں پیش کردہ مذکورہ ہدایت محض ایک اَخلاقی تعلیم ہے، کوئی اصول، ضابطہ اور متعین نصابِ شہادت نہیں ہے، کیوں کہ بہت سے لوگ لکھنے اور گواہ بنانے کا اہتمام نہیں کرتے۔ اگر اسے اصول اور کلیہ مان لیا جائے گا تو ایسے بہت سے لوگوں کی دادرسی کا اہتمام ناممکن ہوگا۔

حالاں کہ یہ دونوں ہی موقف غلط ہیں۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ اگر معاہدے کی تحریر نہیں ہوگی تو وہ معاہدہ ہی کالعدم سمجھا جائے گا، اس طرح تو بے شمار لوگوں کے حقوق ضائع ہوں گے۔ اسی طرح اس مفروضے پر کہ اس طرح تو بہت سے حقوق ضائع ہوں گے، سرے سے قرآن کے بیان کردہ اصول اور ضابطے کا انکار ہی کر دینا معقول طرزِ عمل نہیں ہے۔

ان دونوں موقفوں میں، جو اگرچہ ایک دوسرے سے یکسر متضاد ہیں، بنیادی طور پر ایک ہی مفروضہ کارفرما ہے کہ اگر معاہدہ تحریری نہ ہوا تو پھر جھگڑے

[1] دیکھیں: سورۃ البقرۃ [آیت: ۲۸۲۔ ۲۸۳]

کی صورت میں اس کے ثبوت کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ حالاں کہ اس قسم کی صورتوں کے لیے حدیثِ رسول ﷺ میں ایک حل موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر مُدّعی کے پاس کوئی ثبوت اور گواہ نہیں ہے تو مُدعیٰ علیہ سے قسم طلب کی جائے گی اور قسم پر فیصلہ کیا جا سکے گا۔ نیز ایک گواہ کم ہونے کی صورت میں ایک قسم سے اُس کمی کو پورا کیا جا سکے گا۔

گویا یہاں بھی حدیثِ رسول ﷺ سے بے اعتنائی، بلکہ گریز و انحراف نے دونوں فریقوں کو عجیب مخمصے اور پیچیدگی میں مبتلا کر دیا ہے۔ یہاں اس مثال کے پیش کرنے سے مقصود بھی اُن کے اسی نظریاتی انتشار کی وضاحت ہے، جو حجیتِ حدیث کے انکار کی وجہ سے پیدا ہو رہا ہے۔

غامدی صاحب کے دلائل کی حقیقت:

اب میں مختصراً غامدی صاحب کے دلائل کی وضاحت کر کے اُن کے استدلال کی کمزوری نمایاں کروں گا، کیوں کہ بعض حضرات ان کے ادّعائی رویوں کی وجہ سے موصوف کے دلائل اور دعاوی میں قوت محسوس کر رہے ہیں۔ اس لیے نہایت ضروری، بلکہ فرضِ منصبی ہے کہ میں اس پر بھی کچھ گزارشات پیش کروں:

1. موصوف نے ﴿يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾ [النساء: ۱۵] میں استمرار کا مفہوم لیتے ہوئے یہ کہا ہے کہ اس سے مراد پیشہ ور طوائف ہیں، حالاں کہ یہ دعویٰ ایک طرف تمام مفسرینِ اُمت کی متفقہ رائے کے خلاف ہے (اس کی تفصیل ضمیمہ نمبر ا میں ملاحظہ فرمائیں) دوسرے خود قواعدِ عربیت کی رُو سے بھی غلط ہے، کیوں کہ یہاں استمرار پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ ہی نہیں ہے۔ جب ایسا ہے تو اس میں استمرار کا مفہوم کیوں کر تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ بعض دفعہ عام قاعدہ، یعنی فعل مضارع پر ''كَانَ'' کے بغیر

بھی (جو استمرار کا عام قاعدہ ہے) استمرار ہو سکتا ہے، لیکن اس کے لیے قوی قرینہ ضروری ہے، بغیر کسی قرینے کے استمرار کا مفہوم مراد نہیں لیا جا سکتا۔

جیسے قرآن مجید میں ہے:

﴿وَ اِذَا لَقُوا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْۤا اٰمَنَّا وَ اِذَا خَلَوْا اِلٰی شَیٰطِیْنِهِمْ قَالُوْۤا اِنَّا مَعَكُمْ﴾ [البقرۃ: ١٤]

"جب منافقین اہلِ ایمان سے ملتے ہیں تو کہتے ہیں: ہم بھی ایمان دار ہیں اور جب اپنے سرداروں سے اُن کی ملاقات ہوتی ہے تو کہتے ہیں کہ ہم تمھارے ساتھ ہیں۔"

حافظ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ یہاں قرآن مجید میں لفظ "إِذَا" جو ماضی کے صیغے پر داخل ہوا ہے، استمرار کے لیے ہے: "أَيْ: إِنَّ هٰذَا شَأْنُهُمْ أَبَدًا" (یعنی ہمیشہ وہ اسی کردار کا مظاہرہ کرتے ہیں)۔

حافظ سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "﴿وَإِذَا قَامُوْا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوْا كُسَالٰى﴾ "منافقین جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہیں تو سست سست کھڑے ہوتے ہیں۔" اس آیت میں بھی "إِذَا" استمرار کے لیے ہے۔"[1]

اس لیے جب تک ﴿يَأْتِيْنَ﴾ میں استمرار کے لیے کوئی لفظ یا واضح قرینہ نہیں ہوگا، خالی لفظِ مضارع کو استمرار کے مفہوم میں نہیں لیا جا سکتا۔ اس لیے موصوف کا دعویٰ عربی زبان کے مسلّمہ اصول و قواعد کے بھی خلاف ہے۔

[1] موصوف نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ "شُهَدَآء" کا لفظ "أَزْوَاج" کی طرح مشترکہ ہے، اس لیے ﴿أَرْبَعَةَ شُهَدَآءَ﴾ سے صرف چار مردوں کی تخصیص صحیح نہیں، اس میں مرد اور عورت دونوں شامل سمجھے جائیں گے۔ لیکن

[1] ملاحظہ ہو: الإتقان (١/ ١٤٩) طبع ١٩٣٥ء، مصر

موصوف نے یہ نہیں سوچا کہ علما و فقہائے اُمت کا اصل استدلال سورت نساء میں وارد لفظ ﴿أَرْبَعَة شُهَدَآء﴾ سے ہے، جس میں عدد معدود کے مسلّمہ اصول کے مطابق چار مرد گواہ ہی اس جرم کے اثبات کے لیے ضروری ہوں گے۔ اس لیے لفظ ﴿شُهَدَآء﴾ کو مشترکہ جان لینے کے باوجود سورت نساء میں وارد لفظ ﴿أَرْبَعَة﴾ میں عدد معدود کے اصول کے مطابق، جب تک کسی مضبوط دلیل سے ﴿أَرْبَعَة﴾ کو بھی مشترک ثابت نہ کر دیا جائے، لفظ ﴿شُهَدَآء﴾ کے مشترک ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، کیوں کہ ﴿فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً﴾ کا انداز بتلا رہا ہے کہ یہاں محذوف ﴿رِجَال﴾ ہی ہے، ﴿شُهَدَآء﴾ نہیں ہے۔ اس لیے مفسرینِ اُمت نے بالاتفاق اس سے ﴿أَرْبَعَةَ رِجَالٍ﴾ ہی جو مراد لیا ہے، وہ یقیناً منشائے الٰہی کے مطابق ہے۔ جہاں تک اس دعوے کا تعلق ہے کہ تمام مفسرینِ اُمت نے یہاں رجال ہی کی تخصیص کی ہے، اس کے لیے ضمیمہ نمبر ② ملاحظہ فرما لیا جائے۔

مفسرینِ اُمت کا یہ اتفاق اور فقہا کا اجماع منشائے الٰہی کو سمجھنے کے لیے ایک دلیل قطعی ہے۔ اگر یہ غلط ہوتا اور اللہ تعالیٰ کا منشا یہاں صرف مردوں کی تخصیص نہ ہوتا تو یقیناً یہ اجماعِ امت متصور نہیں کیا جا سکتا تھا، جو فی الواقع موجود ہے، کیوں کہ یہ ایک غلط بات اور منشائے الٰہی کے خلاف اجماع ہوتا اور نبیِ اکرم ﷺ کا فرمان ہے کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔

اس بنا پر یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ مفسرینِ اُمت اور فقہائے کرام سے فہمِ قرآن میں غلطی بھی ہوگئی ہو اور پھر اس پر اجماع بھی ہو جائے۔ اگر ان کے فہم میں غلطی ہوتی تو یقیناً اس میں اختلاف ہوتا اور کچھ نہ کچھ لوگ ضرور دوسری رائے کے حامل بھی ہوتے، جس طرح کہ نبیِ اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت میں

ایک گروہ ضرور حق پر رہے گا، کسی ایک مفسر یا کسی ایک فقیہ کا بھی ﴿أَرْبَعَةَ رِجَالٍ﴾ میں اختلاف نہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ فہم و تفسیر منشائے الٰہی کے مطابق ہے۔

لفظ "أربعة" سے کس طرح "أَرْبَعَةُ رِجَالٍ" مسلّم ہے، اس کے لیے امام شافعی رحمہ اللہ کی کتاب "الام" سے ایک اقتباس قابلِ ملاحظہ ہے:

"قَالَ الشَّافِعِيُّ رحمہ اللہ فَلَا يَجُوزُ فِي الزِّنَا الشُّهُودُ أَقَلَّ مِنْ أَرْبَعَةٍ بِحُكْمِ اللّٰهِ عَزَّ وَجَلَّ، ثُمَّ بِحُكْمِ رَسُولِهِ ﷺ فَإِذَا لَمْ يُكْمِلُوا أَرْبَعَةً فَهُمْ قَذَفَةٌ، وَكَذٰلِكَ حَكَمَ عَلَيْهِمْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَجَلَدَهُمْ جَلْدَ الْقَذَفَةِ، وَلَمْ أَعْلَمْ بَيْنَ أَحَدٍ لَقِيتُهُ بِبَلَدِنَا اخْتِلَافًا فِيمَا وَصَفْتُ مِنْ أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ فِي الزِّنَا أَقَلُّ مِنْ أَرْبَعَةٍ، وَأَنَّهُمْ إِذَا لَمْ يُكْمِلُوا أَرْبَعَةً حُدُّوا حَدَّ الْقَذْفِ، وَلَيْسَ هٰكَذَا شَيْءٌ مِّنَ الشَّهَادَاتِ غَيْرَ شُهُودِ الزِّنَا"[1]

اس اقتباس میں چار دفعہ "أربعة" کا لفظ آیا ہے اور کہیں بھی اس کی وضاحت لفظِ "رجال" سے نہیں کی، کیوں کہ عدد معدود کے مسلّمہ اصول کی رو سے "أربعة" سے مراد "أربعة رجال" ہی ہوسکتا ہے، کچھ اور نہیں۔

حدِ زنا کے ثبوت کے لیے کوئی متعین نصابِ شہادت نہیں؟

۳ تیسرا دعویٰ (غامدی صاحب کی طرف سے) یہ کیا گیا ہے کہ الزامِ زنا کے ثبوت کے لیے قرآن و حدیث میں کہیں بھی نصابِ شہادت کا تعین نہیں کیا گیا ہے۔ اس لیے چار گواہوں کو ضروری قرار دینا ہی سرے سے غلط ہے۔ الزامِ زنا کے ثبوت کے لیے ایک گواہ بھی کافی ہے، بلکہ قرائن کی

[1] کتاب الأم (٦/ ١٢٢)

بنیاد پر بھی زنا کی سزا دی جا سکتی ہے۔

یہ دعویٰ بھی، جو اگرچہ بڑے تحدّی کے انداز میں کیا گیا ہے، قرآن و حدیث کی واضح نصوص کے خلاف ہے، جیسا کہ آیت: ﴿وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ﴾ [النساء: ١٥] میں چار گواہوں کو ضروری قرار دیا گیا ہے اور پھر اس کی تاکید سورت نور کی آیت: ﴿وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ [النور: ٤] میں کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں آیتِ نور: ﴿وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ﴾ کی شانِ نزول سے متعلقہ صحیح روایات میں بھی چار گواہوں کی تعیین کی گئی ہے۔

قرآن و حدیث کی ان واضح نصوص سے امت کے تمام مفسرین، علما اور فقہا و محدثین نے یہی سمجھا ہے کہ ثبوتِ حدِ زنا کے لیے (اگر مجرم کا اپنا اقرار و اعتراف نہ ہو) تو چار گواہ ضروری ہیں۔ اس نصابِ شہادت کے انکار کا صاف مطلب یہ ہے کہ امت کے تمام فقہا و محدثین (نعوذ باللّٰہ ثم نعوذ باللّٰہ) قرآن و حدیث کے فہم سے یکسر عاری تھے کہ ایک ایسی چیز کو انھوں نے لازمی اور ضروری سمجھا، جس کا قرآن و حدیث میں سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔

﴿وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ کی دور از کار تاویل:

4 یہ موقف چوں کہ قرآنِ کریم کی نصِ صریح: ﴿وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ سے ٹکراتا ہے، اس لیے اس آیت کی یہ دور از کار تاویل کی گئی کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں، جو بیٹھے بٹھائے یوں ہی (بغیر واقعے کے) کسی پاک دامن پر زنا کی تہمت لگا دیتے ہیں۔ یعنی صدورِ زنا کے بغیر جو لوگ کسی پر یوں ہی تہمت لگا دیتے ہیں، اس کے لیے چار گواہ ضروری ہیں، لیکن اگر فی الواقع زنا کا صدور ہو چکا ہو تو اس کے ثبوت کے لیے چار گواہ ضروری نہیں ہیں۔ بغیر گواہوں کے بھی اس کا اثبات کیا جا سکتا ہے، یا ایک گواہ

کے بیان پر بھی حدِ زنا عائد کی جاسکتی ہے۔ صرف عدالت کا اطمینان کافی ہے۔ متعین نصابِ شہادت ضروری نہیں ہے۔

یہ تاویل اپنی رکاکت اور بودے پن میں بالکل واضح اور ''عیاں راچہ بیاں'' کی مصداق ہے۔ قرآنِ کریم کے الفاظ اس بودی تاویل کو کسی طرح قبول نہیں کرتے۔ الزام کی دو نوعتیں بنا دی گئی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ اس کا تعین کون کرے گا کہ یہ الزام فی الواقع ایک صحیح الزام ہے یا یوں ہی محض بیٹھے بٹھائے لگا دیا گیا ہے؟ آخر الزام لگانے کے بعد ہی عدالت ثبوت طلب کرے گی۔ اگر یہ دو الگ الگ جرم ہیں تو عدالت کس جرم کے تحت ثبوت مانگے گی؟ محض تہمت کے اثبات کے لیے یا الزامِ زنا کے ثبوت کے لیے؟ پہلی صورت کے لیے چار گواہوں کا پیش کرنا ضروری ہوگا، جب کہ دوسری صورت کے لیے سرے سے متعین نصابِ شہادت ہی ضروری نہیں ہے۔ اس کا مطلب دوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ محض تہمت زیاد بڑا جرم ہے کہ اس کے ثبوت کے لیے تو چار گواہ ضروری ہیں۔ اگر یہ مہیا نہیں کیے جائیں گے تو تہمت لگانے والوں کو اَسّی اَسّی کوڑے لگائے جائیں گے اور الزامِ زنا (جو صدورِ زنا کے بعد عائد کیا گیا ہو) وہ ہلکا جرم ہے، جس کے لیے شہادت کا کوئی نصاب ہی نہیں ہے۔

علاوہ ازیں اس موقف کی کمزوری اس سے بھی واضح ہے کہ اگر فی الواقع مسئلے کی نوعیت ایسی ہی ہوتی، جیسی کہ غامدی صاحب نے بیان کی ہے تو پھر لعان کی مشروعیت کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی ہے، کیوں کہ لعان کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے کہ جب خاوند اپنی آنکھوں سے اپنی بیوی کو کسی اور مرد کے ساتھ بدکاری کرتے ہوئے دیکھتا ہے، لیکن اس کی مشکل یہ ہے کہ وہ چار عینی گواہ پیش کرنے سے قاصر ہے۔ نیز بیوی کی بدکاری کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لینے کے بعد

اس کی غیرت بھی اس کو اپنے پاس رکھنا گوارا نہیں کرتی۔ شریعت نے اس کی مشکل کا یہ حل پیش کیا کہ وہ اس صورت میں لِعان کر کے بیوی سے علاحدہ ہو جائے۔

اب اگر زنا کے ثبوت کے لیے چار گواہ ضروری نہیں ہیں، بلکہ ایک گواہی بھی کافی ہے تو بیوی کی بدکاری پر خاوند سے بڑھ کر اور کون گواہ ہو سکتا ہے؟ اگر ثبوتِ زنا کے لیے ایک گواہی بھی کافی ہوتی تو خاوند کی گواہی پر بیوی پر زنا کی حد عائد ہونی چاہیے تھی، لیکن شریعت نے ایسا نہیں کیا، بلکہ خاوند کو بھی یہی حکم دیا کہ وہ چار گواہ پیش کرے، بصورتِ دیگر لعان کرے۔

لِعان کی مشروعیت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ثبوتِ زنا کے لیے چار گواہ ضروری ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اللہ تبارک وتعالیٰ لِعان کا حکم ہی نازل نہ فرماتا، کیوں کہ لعان کا تو حکم ہی ایک گواہ کی موجودگی کے باوجود مشروع کیا گیا ہے اور اس ایک گواہی کو ثبوتِ زنا کے لیے کافی نہیں سمجھا گیا۔

موصوف نے یہ دعویٰ بھی کیا ہے کہ حد اور تعزیر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ دعویٰ بھی امت کے اجماعی موقف سے انحراف ہے۔ تاہم موصوف یہ دعویٰ کر کے آگے گزر گئے اور اس سلسلے میں کوئی دلائل پیش نہیں کیے۔ اس لیے فی الحال اس پر بحث ممکن نہیں۔ یہاں اس وقت اس کا ذکر اس لیے کر دیا گیا ہے، تاکہ موصوف کی تنہا روی کی رَوِش مزید نمایاں ہو کر سامنے آ جائے۔

مسلم اور غیر مسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں؟

5 موصوف نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ مسلم اور غیر مسلم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، جو احکام مسلمانوں کے لیے ہیں، وہی اسلامی مملکت میں رہنے والے غیر مسلموں کے لیے بھی ہیں۔ اس لیے اسلام کے تعزیری نظام کے دائرے سے وہ باہر نہیں ہوں گے۔ یہ موقف بھی فقہائے اُمت کے متفقہ اور

اجماعی مسلک سے مختلف ہے۔ غیر مسلم جس طرح عبادات میں اسلامی احکام کے پابند نہیں ہیں، اسی طرح وہ اور بہت سے احکام میں اسلامی شریعت کے پابند نہیں ہیں اور انہی احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ زنا کے گواہوں کا مسلمان ہونا ضروری ہے۔ غیر مسلموں کی گواہی پر زنا کی حد عائد نہیں ہوگی، البتہ تعزیری سزا دی جاسکتی ہے اور تعزیری سزا قتل تک بھی ہوسکتی ہے۔

اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ جہاں مسلمان گواہ میسر آنے کا امکان نہ ہو، وہاں پھر گویا ایک اسلامی مملکت میں زنا کی اجازت ہوگی، کیوں کہ غیر مسلموں کی گواہی پر تو حدِ زنا عائد ہی نہیں ہوسکے گی۔

لیکن راقم کے خیال میں غیر مسلموں کی شہادت پر حدِ زنا کے عدمِ نفاذ کا مطلب زنا کی اجازت لینا صریحاً زیادتی ہے۔ اس کا مطلب قطعاً یہ نہیں ہے کہ ایسے علاقوں میں، جہاں غیر مسلموں کی اکثریت ہو، وہاں زنا کی عام اجازت ہوگی۔ اس کے وجوہ بھی حسبِ ذیل ہیں:

اولاً: ایک اسلامی مملکت میں، جہاں صحیح معنوں میں اسلام کا نظامِ حدود و تعزیرات نافذ ہو، جرائم کا ایسا سدِ باب ہوجاتا ہے کہ وہاں زنا کاری کی کسی کو جرأت ہی نہیں ہوتی۔ اس لیے وہاں مذکورہ اعتراض کی حیثیت ایک مفروضے سے زیادہ نہیں ہے۔

ثانیاً: یہی اعتراض اسلام کے مقررہ نصابِ شہادت پر بھی عائد ہوسکتا ہے۔ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ اسلام نے ثبوتِ زنا کے لیے چار عینی گواہوں کو جو ضروری قرار دیا ہے، وہ اتنا کڑا معیار ہے کہ عملاً چار عینی گواہوں کا مہیا کرنا ممکن ہی نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی مملکت میں جہاں دو یا تین گواہ ہوں، وہاں زنا کی عام اجازت ہے۔ صرف چار آدمیوں کی

موجودگی میں احتیاط کی ضرورت ہے۔ کیا اسلام کے اس کڑے معیار کو زنا کی اجازت سے تعبیر کرنا صحیح ہوگا؟

اگر یہ تعبیر صحیح نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر گواہوں کے لیے مسلمان ہونے کی شرط کو زنا کی اجازت سے تعبیر کرنا بھی کسی لحاظ سے صحیح نہیں ہے۔ اگر چار گواہوں کا نصاب صحیح ہے اور یقیناً صحیح ہے تو مسلمان ہونے کی شرط بھی صحیح ہے۔ اس سے کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوگا۔

بنا بریں فقہائے امت نے متفقہ طور پر مسلمان ہونے کی جو شرط عائد کی ہے، اسے محض مفروضوں کی بنیاد پر ختم نہیں کیا جا سکتا۔ (فقہائے امت کا اس پر اتفاق ہے یا نہیں؟ اس کے لیے ضمیمہ نمبر ③ ملاحظہ فرما لیا جائے)

مرد کی طرح عورت بھی الزامِ زنا عائد کر سکتی ہے:

اسی طرح ﴿وَالّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ﴾ میں ﴿مِنْ نِّسَآئِكُمْ﴾ سے یہ استدلال کرنا کہ جس طرح عورت کے ارتکابِ زنا پر مرد شکایت کر سکتا ہے، اسی طرح مرد کے ارتکابِ زنا پر عورت شکایت کر سکتی ہے یا ایک عورت دوسری عورت کی شکایت کر سکتی ہے، اس لیے ﴿مِنْ نِّسَآئِكُمْ﴾ کا "کُمْ" صرف مردوں کے لیے خاص نہیں رہتا، اسی طرح ﴿اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ کا "کُمْ" بھی مردوں کے لیے یا مسلمانوں کے لیے ہی خاص نہیں رہنا چاہیے۔ یہ صحیح نہیں ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ سورت نساء کی اس آیت سے مذکورہ اصول کے کشید کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے، کیوں کہ فقہا نے یہ بات: ﴿وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ [النور: ٤] کے تحت تسلیم کی ہے اور اس کا وہاں ذکر کیا ہے۔ (دیکھیے: ضمیمہ نمبر ④) اگرچہ اس آیت میں عورت کا مرد کے ساتھ الحاق کرنے کی وجہ میں اختلاف ہے۔ کسی نے اشتراکِ علت کی بنا پر قیاس کے ذریعے سے الحاق کیا

ہے اور کسی کے نزدیک قیاس کے بغیر ہی یہ چیز چوں کہ اس کے معنی ومفہوم میں داخل ہے، اس لیے یہ بات ”من باب کون الشیئ في معنی الشیئ“ کے تحت اس میں داخل ہے۔ تاہم اس بات سے انکار کسی کو نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ بات بھی اجماعِ امت سے طے پا گئی ہے کہ جس طرح ایک مرد عورت پر الزامِ زنا (قذف) عائد کر سکتا ہے، اُسی طرح ایک عورت بھی یہ الزام عائد کر سکتی ہے۔ اس لیے سورت نساء کا صرف وہی مفہوم مراد لینا صحیح ہے، جو اُس کے ظاہری الفاظ سے واضح ہے۔ اس میں مزید کسی اور کو داخل کرنا اور پھر اس کی بنیاد پر آیت کو اس کے ظاہری مفہوم سے نکال کر اس میں عموم پیدا کرنا صحیح نہیں ہے۔

آیاتِ لعان میں شہادت باللہ کا مطلب حلف باللہ (قسم) ہے:

اسی طرح آیاتِ لعان میں ﴿أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ﴾ میں اصطلاحی شہادت مراد لے کر مرد وعورت کی گواہی کو برابر قرار دینا بھی صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں ”شہادات باللّٰہ“ کے معنی قسموں کے ہیں، کیوں کہ شہادت تو ایک انسان دوسرے انسان کے بارے میں دیتا ہے، جب کہ یہاں میاں بیوی جو ”شہادت“ دیتے ہیں، وہ اپنے اپنے بارے میں ہے۔ خاوند خود اپنے بارے میں چار مرتبہ حلف اُٹھا کر یہ کہتا ہے کہ وہ اپنی بیوی پر جو الزام عائد کر رہا ہے، اُس میں وہ سچا ہے اور بیوی حد سے بچنے کے لیے چار مرتبہ حلف اُٹھا کر یہ کہتی ہے کہ خاوند جھوٹا ہے۔

علاوہ ازیں حدیثِ رسول ﷺ میں بھی اسے قسمیں ہی قرار دیا گیا ہے۔ عہدِ رسالتِ مآب ﷺ میں لعان کا جو واقعہ ہوا، اس میں عورت جھوٹی تھی، کیوں کہ جب بچہ پیدا ہوا تو وہ خاوند کے بجائے زانی مرد کے مشابہ تھا، اُس موقعے پر نبیِ اکرم ﷺ نے فرمایا تھا:

«لَوْلَا الْأَيْمَانُ لَكَانَ لِي وَلَهَا شَأْنٌ»

"اگر یہ عورتیں قسمیں نہ کھا چکی ہوتی تو سزا سے نہ بچ سکتی۔"

یہ حدیث اس بات پر نصِ صریح ہے کہ "أربع شهادات بالله" میں قسمیں مراد ہیں، اصطلاحی شہادت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو مفسرینِ اُمت اور فقہائے کرام بھی اس آیت سے وہ استدلال ضرور کرتے، جو اب بعض لوگ اس سے کر رہے ہیں اور پھر اس کی بنیاد پر مرد و عورت کی گواہی کو برابر باور کرا رہے ہیں، دراں حالیکہ دونوں کی گواہی کو برابر قرار دینا قرآن و حدیث کی دوسری نصوصِ صریحہ سے بھی متصادم ہے اور یوں وہ "اَلْقُرْآنُ یُفَسِّرُ بَعْضُهٗ بَعْضًا" (قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصے کی تفسیر کرتا ہے) کے بجائے "اَلْقُرْآنُ یُخَالِفُ بَعْضُهٗ بَعْضاً" (قرآن کا ایک حصہ دوسرے حصے کی مخالفت کرتا ہے) کا اثبات کر رہے ہیں۔

اس آیت کے استدلال کے ضمن میں، راقم اپنے مفصل مقالے میں بھی بحث کر چکا ہے، (ملاحظہ ہو: ص: ۷۰۔ ۷۶) مزید تفسیری حوالوں کے لیے دیکھیے، ضمیمہ نمبر ⑤۔

علاوہ ازیں لِعان کی یہ شہادت (یا قَسم) جو عورت ادا کرتی ہے، اس کا تعلق اثباتِ حد سے نہیں ہے، درءِ حد (حد کے ٹالنے) کے لیے ہے، جبکہ زیرِ بحث عورت کی وہ شہادت ہے، جس سے اثباتِ حد ممکن ہو سکے، اس میں چوں کہ عورت کی شہادت سے شبہہ پیدا ہونے کا امکان زیادہ ہے۔ نیز اسلام عورت کو اس عدالتی شہادت کی کھکھیڑ میں ڈالنا بھی پسند نہیں کرتا، اس لیے ان کو اس فرض کے ادا کرنے سے ہی سبکدوش کر دیا گیا ہے۔ الا یہ کہ کوئی واقعہ ایسی جگہ ہو جائے، جہاں عورتوں کے سوا کوئی موجود ہی نہ ہو تو وہاں ان کی شہادتوں کی بنیاد پر حد یا تعزیر کی سزا دی جا سکتی ہے۔

عہدِ نبوی کے واقعے سے استدلال:

عہدِ نبوی کے جس واقعے سے استدلال کیا جا رہا ہے کہ ایک عورت کے ساتھ ایک مرد نے بالجبر زنا کا ارتکاب کیا اور اُس عورت کی گواہی پر نبیِ اکرم ﷺ نے ملزم کو رجم کرنے کا حکم صادر فرما دیا۔

اس حدیث کی بابت راقم نے پہلے بھی عرض کیا تھا کہ یہ سند اور متن کے لحاظ سے مخدوش اور مضطرب ہے۔ امام ابن حزم رحمہ اللہ نے بھی اسے غیر صحیح قرار دیا ہے۔ بعد میں ایک اور فاضل دوست نے بھی اس کے بعض راویوں پر جرح کر کے اس روایت کو ساقط الاعتبار ثابت کیا ہے۔

استنادی حیثیت سے اگر ہم صَرفِ نظر بھی کر لیں، تب بھی اس سے وہ کچھ ثابت نہیں ہوتا، جس کے لیے اُسے پیش کیا جا رہا ہے، کیوں کہ یہ روایت ''مسندِ احمد'' (۶/ ۳۹۹) ''ابو داود'' (۴/ ۵۴۲، طبع مصر) ''جامع ترمذی'' (۴/ ۵۶، طبع مصر) میں آئی ہے۔ تینوں مقامات میں متن پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مستغیثہ عورت کی نشاندہی پر کہ اس شخص نے میرے ساتھ یہ فعل کیا ہے، مدعا علیہ خاموش رہا، گویا اس کی خاموشی کو اقرار کے مترادف سمجھ کر اُس کی بابت رجم کا حکم دیا گیا۔ محض ایک عورت کے استغاثے، دعوے یا شہادت پر ایسا حکم نہیں دیا گیا، جبکہ بنائے استدلال یہ ہے کہ مدعا علیہ کے انکار کے باوجود محض عورت کے بیان پر حکمِ رجم دیا گیا۔ دراں حالیکہ مذکورہ کتابوں کے متن میں انکار کی صراحت نہیں ہے۔

البتہ سنن بیہقی میں وارد الفاظ سے انکار کا پہلو نکلتا ہے، لیکن اہلِ علم جانتے ہیں کہ صحت و استناد کے لحاظ سے ابو داود، ترمذی اور مسند احمد؛ سنن بیہقی سے فائق تر ہیں اور اس لحاظ سے بیہقی کا متن مرجوح اور دوسری کتابوں کا متن راجح اور قابلِ قبول قرار پائے گا۔ علاوہ ازیں خود امام بیہقی رحمہ اللہ نے اپنی روایت

کردہ روایت کے متن کے مقابلے میں دوسرے متن ہی کو ترجیح دے کر دو احتمالات بیان کیے ہیں: پہلا یہ کہ "اَمَرَ بِهٖ" کا مطلب ہے کہ تعزیر کا حکم دیا، (رجم کا نہیں) دوسرا احتمال یہ کہ عورت کے ساتھ آنے والے لوگوں نے اُس شخص کے خلاف گواہی دی ہو۔ (اگرچہ یہ گواہیاں غلط تھیں)۔ تاہم ان گواہیوں کی بنا پر ہی آپ ﷺ نے حکمِ رجم صادر فرمایا۔ (ملاحظہ ہو: سنن بیہقی: ۸/۲۸۴۔۲۸۵)

ان دو احتمالات کی موجودگی میں روایت سے وہ استدلال ممکن نہیں رہتا، جو بعض حضرات کر رہے ہیں۔ علاوہ ازیں خود امام بیہقی رحمہ اللہ نے کتاب الحدود کے بجائے اسے دوسرے باب میں ذکر کر کے مذکورہ استدلال کو کمزور کر دیا ہے، گویا اس کا تعلق ان کے نزدیک حدود سے ہے ہی نہیں۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے حسبِ ذیل باب میں یہ روایت ذکر کی ہے:

"بَابُ مَنْ قَالَ يَسْقُطُ كُلُّ حَقٍّ لِلّٰهِ تَعَالٰى بِالتَّوْبَةِ قِيَاسًا عَلٰى آيَةِ الْمُحَارَبَةِ"

"اس بات کے بیان میں جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ہر حق توبہ کے ساتھ ساقط ہو جاتا ہے، آیتِ محاربہ پر قیاس کرتے ہوئے۔"

مثال پیش کرنے کا مطالبہ، کسی اصول پر مبنی نہیں ہے:

ایک بات یہ کہی جا رہی ہے کہ دورِ رسالت ﷺ سے کوئی ایک مثال اس امر کی پیش کی جائے کہ جس میں عورت کی گواہی حدود میں ردّ کر دی گئی ہو، لیکن یہ مطالبہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ جب مثبت طور پر اس کے واضح دلائل موجود ہوں (جیسا کہ مسئلہ زیرِ بحث پر موجود ہیں، جس کی تفصیل راقم نے بھی اپنے اصل مقالے (ص: ۴۷۔۵۲) میں ذکر کی ہے) تو اس کے بعد مذکورہ مطالبہ کوئی اہمیت اور وزن نہیں رکھتا، کیوں کہ اس کے برعکس بھی کوئی مثال پیش کرنی مشکل ہے۔

اس سلسلے میں ''سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے فیصلے'' نامی ایک اُردو کتاب سے بعض واقعات پیش کر کے یہ باور کرایا جا رہا ہے کہ عورتوں کی شہادت پر حدود نافذ کی گئی ہیں۔ حالاں کہ اول تو یہ اُردو کی کتاب ہے، جو بے سند ہے۔ ثانیاً واقعات کا انداز بتلا رہا ہے کہ کسی شخص نے گھر میں بیٹھ کر یہ واقعات تصنیف کیے ہیں، جس سے مولف کا مقصد صرف سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی شخصیت کو نمایاں اور ممتاز کرنا ہے، بلکہ اُن کے اندر خدائی صفات کا اثبات ہے، جس طرح کہ ''محراب میں لاش'' والے واقعے سے واضح ہے۔

تاہم اس کے باوجود راقم نے ان واقعات کو غور سے پڑھا ہے، لیکن سوائے ایک واقعے کے کسی کا بھی تعلق مسئلہ زیرِ بحث سے نہیں ہے۔ یہ واقعہ صفحہ (۲۵۰) پر بعنوان ''ایک یتیمہ پر انوکھا ظلم'' ہے۔ صرف یہ واقعہ ایسا ہے کہ جس میں زنا کی گواہ صرف عورتیں تھیں (اور یہ سب جھوٹی تھیں) لیکن اس کے باوجود سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے گواہی کے لیے ان کو طلب کیا۔

اس سے بظاہر یہ استدلال ممکن ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے باوجود اس بات کے کہ گواہ صرف عورتیں تھیں، آپ نے ان کو گواہی کے لیے طلب فرمایا، جس سے یہ معلوم ہوا کہ زنا کے کیس میں عورت کی گواہی قابلِ قبول ہے، کیوں کہ اگر ایسا نہ ہوتا تو آپ یہ فرما دیتے کہ مرد گواہ پیش کرو، عورتوں کو بطورِ گواہ پیش کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

لیکن اول تو یہ واقعہ بالکل بے حوالہ ہے۔ اس کا کوئی سر پیر ہی نہیں ہے۔ اگر اس قسم کے واقعات کو اہمیت دی جائے گی تو عورت کی گواہی کے ردّ کیے جانے کے واقعات بھی تصنیف کر کے کتابی شکل میں چھاپے جا سکتے ہیں اور پھر بطورِ ماخذ ان کو پیش کیا جا سکتا ہے، اس لیے دلائل کی دنیا میں ایسے مَن

گھڑت واقعات کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

اگر بالفرض اس کی صحت تسلیم بھی کر لی جائے تو اس سے صرف یہی ثابت ہوگا کہ جہاں وقوعہ کے وقت گواہ صرف عورتیں ہی ہوں گی، تو وہاں ان کی گواہی یقیناً سنی جائے گی اور ایسے واقعات میں عورتوں کی گواہی سننے سے کسی بھی عالم وفقیہ کو انکار ہی نہیں ہے۔ سب اس بات کو مانتے ہیں۔ اختلاف صرف اس اَمر میں ہے کہ صرف عورتوں کی گواہی پر حد بھی نافذ کی جا سکتی ہے یا نہیں؟ جمہور علما اس صورت میں صرف تعزیری سزا کے قائل ہیں، جب کہ امام ابن تیمیہ وابن قیم رحمہما اللہ حد کے نفاذ کے بھی قائل ہیں، جیسا کہ راقم کے اصل مقالے میں اس کی ضروری تفصیل موجود ہے۔

بنا بریں راقم پوری ذمے داری سے یہ عرض کرتا ہے کہ اس کتاب میں پیش کردہ واقعات میں سے کوئی بھی واقعہ (اگرچہ ان کی استنادی حیثیت محلِ نظر ہی ہے) علمائے کرام کے اس متفقہ موقف کے خلاف نہیں ہے، جس پر فقہائے اُمت کا اجماع ہے۔ والحمد للہ علی ذلك!

ضمیمے

ضمیمہ نمبر ①

﴿يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ﴾ میں "فَاحِشَة" سے مراد زنا ہے:

① والفاحشة: ما اشتد قبحه، واستعملت كثيراً في الزنا، لأنه من أقبح القبائح، وهو المراد هنا على الصحيح. (روح المعاني: ٤/ ٢٣٤)

② والفاحشة: الزنا، لزيادتها في القبح على كثير من القبائح. (الكشاف: ١/ ٣٥٥، طبع قديم)

③ هي في اللّغة: عبارة عن كل فعل تعظم كراهيته في النفوس، ويقبح ذكره في الألسنة حتى يبلغ الغاية في جنسه، وذلك مخصوص بشهوة الفرج إذا اقتضيت علىٰ الوجه الممنوع شرعاً أو المجتنب عادة، وذلك يكون في الزنا إجماعا. (أحكام القرآن لابن العربي: ١/ ٣٥٤)

④ والمراد بها هنا: الزنا خاصة، وإتيانها فعلها ومباشرتها. (فتح القدير للشوكاني: ١/ ٤٠٢)

⑤ الفاحشة يعني الزنا، وهي يشتمل السحاقات أيضاً لعموم اللفظ، ويشتمل أيضاً أن يؤتى المرأة الأجنبية في دُبرها. (تفسير المظهري: ٢/ ٤٤)

⑥ والفاحشة. والمراد بها هنا الزنا خاصة. (فتح البيان: ١/ ٥٢٥)

⑦ الفاحشة يعني الزنا. (تفسير ابن كثير: ١/ ٤٦٢)

⑧ الفاحشة يعني الزنا. (تفسير البغوي: ١/ ٤٠٥)

⑨ وأجمعوا على أن الفاحشة ههنا الزنا. (تفسير كبير للرازي: ٩/ ٢٣٠)

⑩ والمراد بها هنا الزنا. (تفسير المراغي: ٤/ ٢٠٥)

⑪ الفاحشة في هذا الموضع الزنا. (تفسير القرطبي: ٥/ ٨٣)

⑫ أي الخصلة البليغة في القبح، وهي الزنٰى. (تفسير القاسمي، محمد جمال الدين قاسمی: ٣/ ٦٤)

⑬ وأجمعوا علىٰ أنها الزنا ههنا. (تفسير غرائب القرآن و رغائب الفرقان: ٤/ ٢٠٣)

⑭ الفاحشة الفعلة القبيحة، أريد بها الزنا لزيادة قبحه. (تفسير أبي السعود: ١/ ١٥٤)

⑮ الزنا لزيادة قبحها وشناعتها. (تفسير الجواهر شيخ طنطاوي جوهري: ٢/ ٢٦)

⑯ تفسير الدر المنثور (٢/ ١٢٩)

⑰ تفسير أضواء البيان، شنقيطي (١/ ٣١٤)

⑱ الزنا في قول الجماعة. (تفسير زاد المسير لابن الجوزي: ٢/ ٣٤)

⑲ لم يختلف السلف في أن ذلك كان حد الزانية في بدء الإسلام وأنه منسوخ. (أحكام القرآن جصاص: ٢/ ١٢٧)

⑳ أحكام القرآن للإمام الشافعي (٢/ ٣٠٣، ٣١١ الطبعة الأولىٰ ١٩٥١ء)

㉑ المراد بالفاحشة: الزنا. (أحكام القرآن، مولانا ظفر أحمد عثماني: ٢/ ١٨١)

㉒ أي الزنا لزيادتها في القبح علىٰ كثير من القبائح. (تفسير المدارك للنسفي: ١/ ٣٠٠، طبع لاهور)

㉓ والمراد بها هنا الزنا. (صفوة التفاسير، محمد على الصابوني: ١/ ٢٦٥)

(۲۴) كناية عن الزنا. (مفردات القرآن، امام راغب، ص:۳۸۰، طبع نور محمد کراچی)

(۲۵) والفاحشة: الزنا، لزيادة قبحها وشناعتها. (تفسير البيضاوي: ١/ ٢٠٩)

(۲۶) والفاحشة الزنا. (تفسير جلالين مع تفسير بيضاوي: ١/ ٢٠٩)

(۲۷) والفاحشة الزنا. (التفسيرات الأحمدية: ١/ ٢٤٠)

(۲۸) أي الزنا. (تيسير الكريم الرحمن: ٢/ ١٨)

(۲۹) يعني الزنا. (تفسير مجاهد، ص: ١٤٨ طبع قطر ١٩٧٦ء)

زنا کے چاروں گواہوں کے مرد ہونے پر مفسرینِ اُمت کا اتفاق:

① أربعة رجال من رجالكم يعني من المسلمين. (تفسير الطبري، ج: ٨، بتحقيق أحمد محمد شاكر)

② أربعة منكم والخطاب للمسلمين كافة لأنهم متكافلون في أمورهم العامة، وهم الذين يختارون لأنفسهم الحكام الذين ينفذون الأحكام ويقيمون الحدود. ولفظ الأربعة يطلق على الذكور فالمراد أربعة من رجالكم. قال الزهري: مضت السنة من رسول اللهﷺ والخليفتين بعده أن لا تقبل شهادة النسآء في الحدود. فيؤخذ منه أن قيام المرأتين مقام الرجل في الشهادة كما هو ثابت في سورة البقرة لا يقبل في الحدود فهو خاص بما عداها. وكأن حكمة ذلك إبعاد النسآء عن مواقف الفواحش والجرائم والعقاب والتعذيب رغبة في أن يكن دائماً غافلات عن القبائح، لا يفكّرن فيها ولا يخضعن مع أربابها، وأن تحفظ

لهن رقة أفئدتهم فلا يكن سبباً للعقاب، واشترطوا في الشهدآء أيضاً أن يكونوا أحراراً. (المنار: ٤/ ٤٣٥)

③ أي أربعة من رجال المؤمنين وأحرارهم... واشترط الأربعة في الزنا تغليظاً على المدّعي وستراً على العباد. (تفسير روح المعاني: ٤/ ٢٣٤)

④ وهذا حكم ثابت بإجماع من الأمة... منكم. المراد ههنا الذكور دون الإناث لأنه سبحانه ذكر أولا من نسائكم ثم قال: منكم فاقتضىٰ ذلك أن يكون الشاهد غير المشهود عليه، ولا خلاف في ذلك بين الأمة. (أحكام القرآن ابن العربي: ١/ ٣٥٥_ ٣٥٦)

⑤ منكم المراد به المسلمون. (فتح القدير للشوكاني: ١/ ٤٠٢)

⑥ يعني رجالًا أربعة من المؤمنين العدول فلا يجوز في الحدود شهادة النساء إجماعاً.

⑦ منكم المراد به الرجال المسلمون. (تفسير فتح البيان: ١/ ٥٢٥، طبع بهوپال ١٢٩٠هـ)

⑧ اتفق العلماء على أن الزنىٰ يثبت بشهادة أربعة من الرجال، ولا يثبت بشهادة ما دونها ولا بشهادة النسآء لقوله تعالىٰ: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ...﴾ (تفسير المظهري: ٦/ ٤٣٤)

⑨ يعني من المسلمين، وهذا خطاب للحكام أي فاطلبوا عليهن أربعة من الشهود. فيه بيان أن الزنىٰ لا يثبت إلا بأربعة من الشهود. (تفسير البغوي: ١/ ٤٠٥)

⑩ المراد منه الزنا، وذلك لأن المرأة إذا نسبت إلى الزنا فلا سبيل

لأحد عليها إلا بأن يشهد أربعة رجال مسلمون على أنها ارتكبت الزنا... هذا قول جمهور المفسرين. (تفسير كبير: ٩/ ٢٣١)

⑪ أي اطلبوا شهادة أربعة رجال أحرار منكم. (آگے ''المنار'' والی حکمت بیان کی گئی ہے) (تفسير المراغي: ٤/ ٢٠٥)

⑫ منكم أي من المسلمين، فجعل الله الشهادة على الزنا خاصة أربعة تغليظاً على المدّعي وستراً على العباد. (تفسير القرطبي: ٥/ ٨٣، وتعديل الشهود بالأربعة في الزنا حكم ثابت في التوراة والإنجيل والقرآن: ١٢/ ١٧٦)

⑬ أربعة منكم أي من المسلمين. (تفسير القاسمي: ٣/ ٦٤) إن الزنىٰ لا يقبل فيه إلا أربعة رجال لا أقل ولا نسآء. (تفسير القاسمي: ٧/ ١٣٦)

⑭ وفي النص دقة واحتياط بالغان. فهو يحدد النسآء اللواتي ينطبق عليهن الحدّ: ﴿من نسآئكم﴾ أي المسلمات. ويحدد نوع الرجال الذين يستشهدون على وقوع الفعل: ''من رجالكم'' ـأي المسلمين ـ فحسب هذا النص يتعين من توقع عليهن العقوبة إذا ثبت الفعل. ويتعين من تطلب إليهم الشهادة على وقوعه. إن الإسلام لا يستشهد على المسلمات ـحين يقعن في الخطيئة ـ رجالًا غير مسلمين ـبل لا بد من أربعة رجال مسلمين ـ منكم ـمن هذا المجتمع المسلم ـ يعيشون فيه، ويخضعون لشريعته ويتبعون قيادته، ويهمهم أمره، ويعرفون ما فيه ومن فيه. ولا تجوز في هذا الأمر شهادة غير المسلم، لأنه غير مأمون على عرض المسلمة، وغير موثوق بأمانته وتقواه،

ولا مصلحة له ولا غيرة كذلك، على نظافة هذا المجتمع وعفته، ولا علىٰ إجراء العدالة فيه، وقد بقيت هذه الضمانات في الشهادة حين تغير الحكم، وأصبح هو الجلد أو الرّجم.

(تفسير في ظلال القرآن: ٢/ ٢٧٥ـ ٢٧٦)

⑮ منكم أي من رجالكم. قال الزهري: مضت السنة.... (تفسير غرائب القرآن: ٤/ ٢٠٣)

⑯ أي فاطلبوا أن يشهد عليهن بإتيانها أربعة من رجال المؤمنين وأحرارهم. (تفسير أبي السعود: ١/ ١٥٤)

⑰ فاطلبوا ثمن قذفهن أربعة من الرجال تشهد عليهن. (تفسير الجواهر، شيخ طنطاوي: ٢/ ٢٦)

⑱ تفسير الدر المنثور (٢/ ١٢٩)

⑲ منكم: من المسلمين. (تفسير زاد المسير: ٢/ ٣٤)

⑳ ولفظ أربعة اسم لعدد المذكرين، فالمعنى: استشهدوا أربعة من رجال المؤمنين وأحرارهم،... وهذا إجماع لا خلاف فيه بين أهل العلم لقول الله تعالىٰ: ﴿فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءِ﴾ وقال ﴿لَوْ لَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءِ﴾ فقال سعد بن عبادة لرسول اللهﷺ: أرأيت لو وجدت مع امرأتي رجلًا، أمهله حتى آتي بأربعة شهدآء؟ فقال النبيﷺ: نعم» رواه مالك و أبو داود .(أحكام القرآن، مولانا ظفر أحمد عثماني: ٢/ ١٩١ـ ١٩٢، طبع كراچی ١٩٨٧ء)

㉑ منكم: من المؤمنين. (تفسير مدارك للنسفي: ١/ ٣٠٠، طبع لاهور)

22. فاطلبوا أن يشهد علىٰ اقترافهن الزنا أربعة رجال من المسلمين الأحرار. (صفوة التفاسير: ١/ ٢٦٥)

23. فاطلبوا ممن قذفهن أربعة من رجال المؤمنين تشهد عليهن. (تفسير بيضاوي: ١/ ٢٠٩)

24. منكم أي من رجالكم المسلمين. (تفسير جلالين، مع تفسير بيضاوي: ١/ ٢٠٩)

25. أربعة من الرجال المؤمنين يشهدوا عليهن. (التفسيرات الأحمدية، ملا جيون: ١/ ٢٤٠)

اردو تفاسیر و تراجم:

1. تفہیم القرآن (٣/ ٣٢٨-٣٣٣)
2. تدبر قرآن (١/ ٣٦-٣٧، ٤/ ٥٠٨)۔ (صرف اس تفسیر میں گواہوں کی جنس کے بارے میں کوئی صراحت نہیں ہے، البتہ ثبوتِ زنا کے لیے چار گواہوں کا نصاب تسلیم کیا گیا ہے)۔
3. تفسیر حقانی (٢/ ١٣٦، طبع نور محمد کراچی۔ ٣/ ٣٧١-٣٧٢)
4. تفسیر مواہب الرحمٰن (٢/ ١٨٥-١٨٦)
5. تفسیر معارف القرآن، مفتی محمد شفیع مرحوم (٢/ ٣٣٥-٣٣٧، ٦/ ٣٥٣-٣٥٤)
6. تفسیر بیان القرآن، مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ۔
7. تفسیر ترجمان القرآن (١/ ٣٦٣) مولانا ابو الکلام آزاد۔
8. ترجمہ و حاشیہ مولانا شبیر احمد عثانی مرحوم (ص: ١٠٣ طبع لاہور)

9 کشف الرحمٰن، مولانا احمد سعید دہلوی رحمہ اللہ (ص:۱۲۶، مع ضمیمہ، ۱/ ۳۰ طبع کراچی)

10 تفسیر ترجمان القرآن اُردو، نواب صدیق حسن خاں رحمہ اللہ (۲/ ۵۹۹۔ ۶۰۱)

11 تفسیر موضح القرآن، شاہ عبدالقادر دہلوی (ص: ۱۲۹۔ ۱۳۰، ۵۷۹)

12 تفسیر ماجدی، مولانا عبدالماجد دریا آبادی (۱/ ۱۸۳ مطبوعہ تاج کمپنی)

13 تفسیر احسن التفاسیر، سید احمد حسن دہلوی (۱/ ۳۰۱ مکتبہ سلفیہ لاہور)

14 تفسیر وحیدی، مولانا وحید الزمان حیدر آبادی (ص: ۴۷۳، طبع لاہور)

15 کنز الایمان، ترجمہ مولانا احمد رضا خاں بریلوی (ص: ۱۱۷، طبع دہلی)

16 ترجمہ قرآن مجید مع غرائب القرآن، ڈپٹی نذیر احمد دہلوی رحمہ اللہ (ص: ۱۴۲، ۱۴۳، طبع دہلی ۱۳۲۳ھ)

17 مقبول ترجمہ، مولانا مقبول احمد دہلوی (شیعہ ترجمہ و حاشیہ، ص: ۹۴۔ ۹۵، طبع لاہور)

18 ترجمہ و حاشیہ، مولانا فرمان علی (شیعہ ترجمہ، ص: ۴۱۹، طبع لاہور)

ضمیمہ نمبر ③

گواہوں کے مسلمان ہونے کی شرط:

1 والمراد بالإحصان ههنا بإجماع العلماء أن يكون حرًّا عاقلًا بالغاً مسلماً عفيفاً غير متهم بالزنى. (المظهري: ٦/ ٤٤٤)

2 وشرائط الإحصان خمسة: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والحرّية، والعفة من الزنى. (البغوي التفسير الكبير: ٢٣/ ١٥٦، تفسير أبي السعود: ٣/ ١٥٧، تفسير أضواء البيان: ٦/ ٩٩۔ ١٠٠، تفسير القرطبي: ١٢/ ١٧٣)

3 الإحصان الذي يوجب الحد على قاذفه، وهو أن يكون حراً

بالغاً عاقلًا مسلماً عفيفاً، ولا نعلم خلافاً بين الفقهاء في هذا المعنى. (أحكام القرآن للجصاص: ٣/ ٣٢٩)

4 أن يكونوا مسلمين، فلا تقبل شهادة أهل الذمة فيه. (أحكام القرآن، ظفر أحمد عثماني: ٢/ ١٩٢)

5 وشروط إحصان القذف الحرية والعقل والبلوغ والإسلام والعفة عن الزنا. (المدارك: ٣/ ٣٢٥)

6 وأما شرط الإسلام فيه فلأنه من معاني الإحصان وأشرفها، كما بيناه من قبل، ولأن عرض الكافر لا حرمة له يهتكها القذف، كالفاسق المعلن لا حرمة لعرضه، بل هو أولىٰ لزيادة الكفر على المعلن بالفسق. (أحكام القرآن لابن العربي: ٣/ ١٣٣)

7 والإحصان هاهنا بالحرية والبلوغ والعقل والإسلام والعفة عن الزنا. (تفسير بيضاوي: ٢/ ١١٨، التفسيرات الأحمدية، ص: ٥٤٧)

ضمیمہ نمبر ۴

عورت بھی مرد پر الزام زنا عائد کر سکتی ہے:

1 والذين يرمون المحصنات وخصهن بالذكر لأن قذفهن أشنع والعار فيهن أعظم، ويلحق الرجال بالنساء في هذا الحكم بلا خلاف بين علماء هذه الأمة. (فتح القدير للشوكاني: ٤/ ٦)

2 فتح البيان، نواب صديق حسن خان (٣/ ٢٣٩)

3 المحصنات أو المحصنين بدلالة هذا النص للقطع بالفاء الفارق، وهو صفة الأنوثة استقلال رفع عار ما نسب إليه بالتأثير بحيث

لا يتوقف فهمه على أهلية الاجتهاد، وعليه انعقد إجماع الأمة. وتخصيص المحصنات بالذكر لخصوص الواقعة أو لأن قذف النسآء أغلب وأشنع. (تفسير المظهري: ٦/ ٤٤٥)

④ فإذا كان الرجل مقذوفاً فكذلك يجلد قاذفة أيضاً، وليس فيه نزاع بين العلماء. (ابن كثير)

⑤ وكل من رمى محصناً أو محصنة بالزنا... فيجب عليه جلد ثمانين. (البغوي)

⑥ قال الحسن البصري قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ يقع على الرجال والنسآء، وسائر العلماء أنكروا ذلك، لأن لفظ المحصنات جمع لمؤنث فلا يتناول الرجال، بل الإجماع دلّ علىٰ أنه لا فرق في هذا الباب بين المحصنين والمحصنات.

(التفسير الكبير: ٢٣/ ١٥٦)

⑦ ذكر الله تعالىٰ في الآية النساء من حيث هن أهم، ورَمْيهنّ بالفاحشة أشنع وأنكى للنفوس وقذف الرجال داخل في حكم الآية بالمعنى وإجماع الأمة على ذلك. (تفسير القرطبي: ١٢/ ١٧٢)

⑧ وتخصيص النسآء لخصوص الواقعة ولأن قذفهن أغلب وأشنع و إلا فلا فرق فيه بين الذكر والأنثىٰ. (تفسير القاسمي: ٧/ ١٣٣)

⑨ تفسير الجواهر، الشيخ طنطاوي (١٢/ ٥)

⑩ لا يخفى أن الآية إنما نصّت على قذف الذكور للإناث خاصة، لأن ذلك هو صريح قوله: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنٰتِ﴾ فقد أجمع جميع المسلمين على أن قذف الذكور للذكور، أو الإناث

للإناث، أو الإناث للذكور لا فرق بينه وبين ما نصت عليه الآية، من قذف الذكور للإناث، للجزم بنفي الفارق بين الجميع. (تفسير أضواء البيان للشنقيطي: ٦/ ٨٩)

⑪ قد خص الله تعالىٰ المحصنٰت بالذكر، ولا خلاف بين المسلمين أن المحصنين مرادون بالآية، وأن الحدّ واجب علىٰ قاذف الرجل المحصن كوجوبه على قاذف المحصنة. (أحكام القرآن للجصاص: ٣/ ٣٢٩)

⑫ والمحصن كالمحصنة في وجوب حدّ القذف. (تفسير المدارك للنسفي: ٣/ ٣٢٥)

⑬ هو وصف للنساء، ولحق بهن الرجال، واختلف في وجه إلحاق الرجال بهن، فقيل بالقياس عليهن كما ألحق ذكور العبيد بأمآئهم في تشطير الحد... وقال إمام الحرمين: ليس من باب القياس وإنما هو من باب كون الشيئ في معنى الشيئ قبل النظر إلى علته... والصحيح ما أشار إليه أبو الحسن والقاضي أبو بكر كما قدمنا عنهما، من أنه قياس صريح صحيح. (أحكام القرآن لابن العربي: ٣/ ١٣٢٣)

⑭ أراد بالرمي القذف بالزنا، وكل من رمى محصناً أو محصنة بالزنا. (تفسير البغوي: ٣/ ٣٢٣)

⑮ ولا فرق فيه بين الذكر والأنثىٰ وتخصيص المحصنات لخصوص الواقعة أو لأن قذف النسآء أغلب وأشنع. (أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيضاوي: ٢/ ١١٨)

⑯ اعلم أنه اتفق المفسرون والفقهآء على أن هذه الآية هي التي يستدل بها على أن من قذف محصناً أو محصنة بالزنا، ثم لم يأت بأربعة شهدآء، وجب عليهم ضرب حد ثمانين جلدة.

(التفسيرات الأحمدية، ص: ٥٤٦)

⑰ أي النساء الحرائر العفاف وكذلك الرجال لا فرق بين الأمرين.

(تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. عبد الرحمن بن ناصر السعدي: ٥/ ١٩٢، طبع مدينة منورة)

ضمیمہ نمبر ⑤

لِعان کی شہادتیں قسمیں ہیں:

لعان کی شہادتیں، اصطلاحی شہادات نہیں، قسمیں ہیں۔ (روح المعاني: ١٨/ ١٠٦)

① فيحلفه الحاكم أربع شهادات بالله في مقابلة أربعة شهدآء.

(تفسير ابن كثير: ٣/ ٢٦٥)

② فعندئذٍ يحلف أربع مرّات بالله أنه لصادق في دعواه عليها بالزنا. (تفسير في ظلال القرآن: ٦/ ٦٤)

③ مدلل بحث، قابل ملاحظہ۔ (تفسير أضواء البيان: ٦/ ١٣٤۔ ١٣٨)

④ مدلل بحث، قابل ملاحظہ۔ (أحكام القرآن لابن العربي: ٣/ ١٣٣١۔ ١٣٣٢)

⑤ مدلل بحث، قابل ملاحظہ۔ (صفوة التفاسير: ٢/ ٣٢٧)

و الله تعالیٰ أعلیٰ و أعلم بالصواب.

-۲-

کچھ عمار خاں کے بارے میں

غامدی کے افکارِ مضلہ کی ''وکالتِ صفائی'' کا جائزہ

جاوید احمد غامدی صاحب کے افکار و مخترعات پر نقد و نظر اور محاکمہ و مباحثہ نامکمل رہے گا، جب تک ہم ایک تو ان حضرات کے خیالات کا بھی جائزہ نہ لیں جن سے تاثر پذیری کے نتیجے میں غامدی فکر میں انحراف آیا، علاوہ ازیں وہ ان کو اپنا ''امام استاذ'' بھی قرار دیتے ہیں۔ یہ دو ''امام'' ہیں۔ امام اول ہیں مولانا حمید الدین فراہی اور ''امام ثانی'' ہیں مولانا امین احسن اصلاحی صاحب، اور اس فکرِ فراہی و اصلاحی سے متاثر حضرات کے اب ''امامِ ثالث'' غامدی صاحب اور چوتھے متوقع ''امام'' عمار خاں ناصر ہیں، جو غامدی صاحب کی منزل بہ منزل گمراہی کو ائمہ اربعہ والی حیثیت کی طرح، قولِ قدیم اور قولِ جدید سے تعبیر کرتے ہیں ع

تفو بر تو اے چرخِ گرداں تفو

اس کی ایک مثال غامدی صاحب کا ڈاڑھی کے بارے میں موقف ہے۔

پہلے وہ ڈاڑھی کو دین کا شعار اور انبیا کی سنت سمجھتے تھے۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب وہ سنت کے بارے میں زیادہ گمراہی کا شکار نہیں تھے، پھر جوں جوں وہ زیغ و ضلال میں بڑھتے گئے، حتی کہ تمام احادیث کا انکار کر دیا اور صرف سنتِ ابراہیمی، یعنی سنتِ جاہلیہ کو اصل دین قرار دیا، جو ان کے نزدیک صرف ۲۷

ہیں۔ اس لیے تمام حدیثی احکام بھی کالعدم ہو گئے۔ ان ہی میں سے ایک ڈاڑھی کا مسئلہ بھی ہے، جو احادیثِ صحیحہ اور صریحہ سے ثابت ہے۔ اس لیے اب ان کے نزدیک ''ڈاڑھی کوئی دینی نوعیت رکھنے والی چیز نہیں۔''[1]

ظاہر بات ہے ان کا پہلا موقف نصوصِ صریحہ (احادیثِ رسول) پر مبنی تھا اور دوسرا موقف ان کے اس 'اجتہاد' کا نتیجہ ہے، جو نصوص سے انحراف کر کے انھوں نے کیا ہے، جب کہ نصوص کے مقابلے میں ''اجتہاد'' کی اجازت ہی نہیں ہے، اور اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو اس کا یہ عمل صریح گمراہی اور باطل ہے۔ عمار صاحب غامدی فکر کے اس طرح نخچیر ہو گئے ہیں کہ وہ دونوں موقف کی صحت کے قائل ہیں اور وہ ان کو ''قولِ قدیم'' اور ''قولِ جدید'' سے تعبیر کرتے ہیں جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ نصوصِ صریحہ کی جس طرح غامدی صاحب کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں ہے اور وہ ان کے برعکس موقف اختیار کرنا اپنا حق سمجھتے ہیں، اسی طرح عمار صاحب کے نزدیک بھی ایسا کرنا جائز ہے، تب ہی تو انھوں نے یہ راگ الاپا ہے ع

مستند ہے ان کا فرمایا ہوا

اگر وہ ''قولِ جدید'' کو غلط سمجھتے تو وہ اسے قولِ جدید کے بجائے گمراہی قرار دیتے، جیسا کہ فی الواقع وہ گمراہی ہی ہے۔ جی چاہتا ہے کہ ڈاڑھی کے بارے میں غامدی صاحب کا وہ قولِ قدیم بھی یہاں نقل کر دیا جائے، جس کا اظہار انھوں نے ۱۹۸۶ء میں کیا تھا اور خود عمار صاحب نے اسے نقل کیا ہے۔

غامدی صاحب فرماتے ہیں:

''ڈاڑھی نبیوں کی سنت ہے۔ ملتِ اسلامی میں یہ ایک سنتِ متواترہ کی حیثیت سے ثابت ہے۔ نبیِ اکرم ﷺ نے اسے ان دس چیزوں

[1] ''الشریعہ'' (ص: ۴۳، جنوری 2015ء)

میں شمار کیا ہے، جو آپ کے ارشاد کے مطابق اس فطرت کا تقاضا ہیں جس پر اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا ہے اور قرآن مجید نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی فطرت میں کوئی تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے: (آگے آیت: ﴿لَا تَبْدِيْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ﴾ [الروم: ۳۰] اور اس کا ترجمہ ہے)

''بنی آدم کی قدیم ترین روایت ہے کہ مختلف اقوام و ملل اپنی شناخت کے لیے کچھ علامات مقرر کرتی ہیں۔ یہ علامات ان کے لیے ہمیشہ قابلِ احترام ہوتی ہیں۔ زندہ قومیں اپنی کسی علامت کو ترک کرتی ہیں نہ اس کی اہانت گوارا کرتی ہیں .... دین کی بنیاد پر جو ملت وجود میں آتی ہے، اس کی علامات میں سے ایک یہ ڈاڑھی ہے ... ڈاڑھی کی حیثیت بھی (ختنے کی طرح) اس ملت کے شعار کی ہے، چناں چہ کوئی شخص اگر داڑھی نہیں رکھتا تو گویا وہ اپنے عمل سے اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ وہ ملتِ اسلامی میں شامل نہیں ہے۔ اس زمانے میں کوئی شخص اگر اس ملک کے علَم اور ترانے کو غیر ضروری قرار دے تو ہمارے یہ دانش ور امید نہیں ہے کہ اسے یہاں جینے کی اجازت دینے کے لیے بھی تیار ہوں، لیکن اسے کیا کیجیے کہ دین کے ایک شعار سے بے پروائی اور بعض مواقع پر اس کی اہانت اب لوگوں کا شعار بن چکا ہے۔ ہمیں ان کے مقابلے میں بہرحال اپنے شعار پر قائم رہنا چاہیے۔''[1]

اب عمار صاحب کی راگنی ملاحظہ ہو:

''میری طالب علمانہ رائے میں ڈاڑھی کو ایک امرِ فطرت کے طور پر

---

[1] اشراق (ستمبر ۱۹۸۶ء) بحوالہ ''الشریعہ'' (جنوری ۲۰۱۵ء)

دینی مطلوبات میں شمار کرنے کے حوالے سے استاذِ گرامی کا قولِ قدیم اَقرب الی الصواب ہے، البتہ اس میں ڈاڑھی کو''شعار'' مقرر کیے جانے کی جو بات کہی گئی ہے، اس پر یہ اشکال ہوتا ہے....''

اس کے بعد اس کے شعار والی حیثیت کو ختم کرنے کے لیے انھوں نے ایک بے بنیاد اشکال پیدا کیا ہے، جس کو ایک فاضل تعاقب نگار نے نہایت مدلل طریقے سے بے بنیاد ثابت کر دیا ہے۔ جسے جنوری ۲۰۱۵ء کے''الشریعۃ'' میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔

عمار صاحب کے اس اقتباس سے ہم عمار صاحب کی اپنے استاذِ گرامی (غامدی صاحب) کی اندھی عقیدت کا ایک نمونہ دکھانا چاہتے ہیں اور وہ اس طرح کہ ایک تو انھوں نے شعار والے قولِ قدیم کو اقرب الی الصواب قرار دے کر قولِ جدید کو، جو نص کے مقابلے میں قولِ مردود اور صریح گمراہی ہے، اس کا بھی جواز پیش کر دیا ہے، کیوں کہ اگر دو موقف ایسے ہوں کہ ایک حق ہو اور دوسرا باطل تو وہاں باطل کے مقابلے میں قولِ حق کو اقرب الی الصواب نہیں کہا جاتا، بلکہ ایک کو حق اور دوسرے کو باطل کہا جاتا ہے۔ ہاں جب دو موقف ایسے ہوں کہ ان میں سے کسی ایک کو بھی باطل نہ کہا جا سکتا ہو، وہاں ایک کو اقرب الی الصواب کہا جاتا ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دلائل کے اعتبار سے اس کا درست ہونا زیادہ قرینِ قیاس یا زیادہ قریب ہے، اس طرح دوسرے موقف کے بھی درست ہونے کا اظہار ہوتا ہے، گو درجے میں''اقرب'' سے کم تر ہو، لیکن اس کو باطل نہیں کہا جاتا اور نہ کہا ہی جا سکتا ہے۔ اس طرح گویا عمار صاحب نے اپنے استاذِ گرامی کے قولِ ضلال و مردود کو بھی ایک درجے میں قولِ صواب بنا کر حقِ شاگردی یا حقِ عقیدت مندی ادا کر دیا ہے۔

ثانیاً: شعار والے قولِ قدیم میں ''شعار'' کی حیثیت کو ختم کرنے کی مذموم سعی کر کے قولِ جدید کو بھی، جو صریح گمراہی ہے، تقویت بہم پہنچا دی ہے۔ وہ تو اللہ بھلا کرے مفتی محمد ارشد صاحب کا، جنھوں نے ''مصنف ابن ابی شیبہ'' کی اس روایت کا بے ثبوت ہونا ثابت کر کے عمار صاحب کے پیدا کردہ اشکال کے غبارے کی ساری ہوا نکال دی ہے، جس کے ذریعے سے ڈاڑھی کی شعار والی حیثیت کو مشکوک قرار دینے کی مذموم سعی کی گئی ہے۔

اس سے ایک بات یہ بھی ثابت ہوئی کہ تمام منکرینِ حدیث کی طرح، جو بخاری و مسلم کی متفق علیہ احادیث اور مجمع علیہ مسائل کو تو نہیں مانتے، لیکن جہاں اور جب ان کو کوئی غیر مستند روایت ایسی مل جاتی ہے، جس سے ان کے کسی خود ساختہ نظریے کی تائید کا پہلو نکلتا ہو تو وہ ان کے لیے قابلِ قبول بھی ہے اور قابلِ حجت بھی!!

عمار صاحب نے بھی چوں کہ انہی علَم بردارانِ ضلالت کی نہ صرف روش اختیار کی ہوئی ہے، بلکہ ان کے گمراہانہ افکار کے دفاع کا محاذ بھی سنبھالا ہوا ہے تو وہ بھی اس صفت سے متصف ہونے میں پیچھے نہیں رہے ہیں اور یہ خوبی یا یہ جسارت انھوں نے بھی اپنے اندر پیدا کر لی ہے کہ صحیحین کی روایاتِ رجم سے تو وہ جان چھڑانے کے درپے ہیں (جیسا کہ آگے چل کر آپ ملاحظہ فرمائیں گے) لیکن ایک چوتھے درجے کی کتاب سے (جو صحیح وضعیف اور مرسل و منقطع روایات کا مجموعہ ہے) ایک ایسی روایت سے استدلال کر کے ڈاڑھی کی دینی حیثیت کو مجروح کر رہے ہیں، جو ضعیف، منقطع اور یکسر ناقابلِ حجت ہے۔

بہر حال راقم عرض یہ کر رہا تھا کہ فکرِ غامدی کی گمراہی اس وقت تک پورے طور پر واضح نہیں ہوگی، جب تک ان کے پیشرو ائمۂ ضلال کی اس گمراہی کو بھی واضح نہ کیا جائے، جو غامدی فکر و منہج کی بنیاد ہے اور یہ دو ''امام'' ہیں۔

(فراہی اور اصلاحی) اسی طرح غامدی صاحب کے تلامذہ اور ان کے متاثرین ہیں، جنھوں نے غامدی فکر کے دفاع کا فریضہ سنبھالا ہوا ہے، ان کے دفاعی دلائل کا تار و پود بکھیرنا بھی نہایت ضروری ہے، ان میں سرفہرست عمار صاحب ہیں، جو شاید مستقبل میں غامدی مسند کی جانشینی کے اہل تر ثابت ہوں گے۔ اس لیے ہم چند گزارشات عمار صاحب کی ان توضیحات کے سلسلے میں بھی عرض کرنا چاہتے ہیں، جو انھوں نے "الشریعہ" کی خصوصی اشاعت (بابت جون ۲۰۱۴ء) میں پیش کی ہیں، جن میں غامدی فکر کی جھلک نمایاں ہے۔

عمار صاحب کی مجبوری یا ذہنی کشمکش:

عمار صاحب کی ایک مجبوری ہے، جسے ذہنی کشمکش بھی قرار دیا جا سکتا ہے کہ وہ ایک متصلب دینی و علمی خانوادے کے چشم و چراغ ہیں۔ دوسری طرف غامدی صاحب کی شاگردی کے ناتے سے وہ فکرِ فراہی سے بھی خاصے متاثر ہیں اور ان دونوں نسبتوں کے تقاضے ایک دوسرے سے یکسر مختلف، بلکہ باہم متضاد اور متصادم ہیں، لیکن وہ ان دونوں کو ساتھ لے کر چلنا اور دونوں کے ساتھ نباہ کرنا چاہتے ہیں، جو مشرق و مغرب کو باہم ملانے یا آگ اور پانی کو جمع کرنے کے مترادف ہے۔ بنا بریں وہ فکرِ غامدی یا فراہی کی اس طرح نوک پلک سنوارنے کی فکر میں غلطاں و پیچاں ہیں کہ متصلب دینی حلقوں کے لیے بھی وہ جرعہ ہائے تلخ ﴿سَآئِغًا لِّلشّٰرِبِيْنَ﴾ کے درجے میں آجائیں۔ اس سعیِ لا حاصل یا ذہنی کشاکش یا بہ یک وقت دو بیڑیوں میں پیر رکھنے کی خواہش کی وجہ سے وہ اس صورت حال سے دوچار ہیں، جس کا نقشہ غالب نے ایک شعر میں نہایت کمال خوبی سے کھینچا ہے۔ ؎

ایمان مجھے روکے ہے، جو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے، کلیسا مرے آگے

''ایمان'' اور ''کفر'' یا کعبہ وکلیسا کی اس کشمکش میں وہ قابلِ رحم حالت میں ہیں۔ ہماری کوشش بھی ہے اور دعا بھی کہ وہ جانِ مجنوں کی طرح اس طرح کی دو کیفیتوں سے نکل آئیں۔

دو گونہ رنج و عذاب است جانِ مجنوں را
صحبتِ لیلیٰ و فراقِ لیلیٰ

اس کا آسان حل یہ ہے ؎

دو رنگی چھوڑ کر یک رنگ ہو جا
سراسر موم ہو جا یا سنگ ہو جا

عمار صاحب کے افکار و خیالات پر ایک نظر:

اب ہم عمار صاحب کے ان بعض افکار کی سنگینی اور گمراہی کو اللہ کی توفیق سے واضح کرتے ہیں، جو دراصل غامدی اور ان کے ہمنواؤں کے بار بار کے چبائے ہوئے لقمے ہیں، لیکن ﴿وَ اُشْرِبُوْا فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ کے مصداق ان کی محبت عمار صاحب کے رگ و ریشے میں بھی پیوست ہوگئی ہے جس کا ظہور ان کے قلم سے ہوتا رہتا ہے اور ان کی جبینِ نیاز محرابِ فکرِ غامدی میں جھکی رہتی ہے۔ بارگاہِ فکر غامدی و فراہی میں ''سجدہ ریزی'' ہی کی ایک مثال ان کا وہ توضیحی مضمون ہے، جو ''میری اختلافی آراء اور ان کی علمی بنیاد'' کے عنوان سے محولہ خصوصی اشاعت کی زینت ہے۔

مسجدِ اقصیٰ کی تولیت

1. اس میں سب سے پہلے مسجد اقصیٰ کی تولیت کا مسئلہ ہے۔ یہ حق غامدی گروہ کے نزدیک یہودیوں کو حاصل ہے، جسے مسلمانوں نے ان سے ظلماً غصب کیا ہوا ہے۔ حالاں کہ مسلمانوں کی چودہ صد سالہ علمی تاریخ میں سرے سے اس بحث کا کوئی وجود ہی نہیں ہے، جسے عمار صاحب سمیت اس گروہ نے اُٹھایا ہے اور اس پر اپنا زورِ قلم اور سرمایۂ ''علم'' صَرف کر رہا ہے۔ تاہم اس موضوع پر ایک فاضل محقق مولانا سمیع اللہ سعدی (جامعہ دار القرآن فیصل آباد) کا ایک فاضلانہ اور محققانہ مضمون ''الشریعہ'' کے دو شماروں (ستمبر، اکتوبر ۲۰۱۴ء) میں شائع ہو چکا ہے، جس میں عمار صاحب کے سارے مفروضہ و مزعومہ ''دلائل'' کی حقیقت نہایت مدلل انداز سے واضح کر دی گئی ہے۔ جزاه الله أحسن الجزاء.

اس لیے اس پر مزید کچھ لکھنے کی فی الحال ضرورت نہیں ہے، اگر ﴿وَ اِنْ عُدْتُّمْ عُدْنَا﴾ کی کیفیت پیدا ہوئی تو إن شاء الله فاضل موصوف اس کے لیے تیار ہوں گے۔

عمار صاحب کی نگارشات کے بارے میں فاضل مذکور کے تأثرات:

مسجد اقصیٰ کی تولیت کے بارے میں عمار صاحب کے دلائل پر بحث کرتے ہوئے فاضل مضمون نگار نے جن تاثرات کا اظہار کیا ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم ان کا ذکر یہاں کر دیا جائے، تاکہ اس پہلو کی مزید وضاحت

ہو جائے کہ عمار صاحب کے فکری انحراف کے بارے میں ہم نے اب تک جو کچھ عرض کیا ہے اور آیندہ بھی جو کچھ عرض کیا جائے گا، اس میں ہم منفرد اور تنہا نہیں ہیں، بلکہ ہر وہ صائب الفکر اور منہج سلف کا پیروکار، جس نے بھی عمار صاحب کے فکر ونظر کا جائزہ لیا ہے اور ان پر نقد ونظر کیا ہے، اس کے یہی تاثرات ہیں جن کا اظہار ہم نے کیا ہے۔

ان میں لب ولہجہ کی تندی و تلخی اور تبصروں میں سختی کی وجہ بھی وہ دینی غیرت وحمیت ہے جس کو ان افکارِ باطلہ سے سخت ٹھیس پہنچ رہی ہے۔ تلخ جملوں کا یہ استعمال دراصل اس قلق و اضطراب کا اظہار ہے جس نے ایک جوہرِ قابل کے اپنوں کے بجائے غیروں کے کام آنے پر ہر دردمند دل کو تڑپا رکھا ہے۔ عزیز موصوف یا اس کے سرپرست الفاظ کی ظاہری سختی کو نہ دیکھیں، بلکہ اس اخلاص و ہمدردی اور جذبۂ خیر خواہی کو دیکھیں، جو ان الفاظ میں مضمر اور ان کا مقصد ہے۔

لیجیے! اب مولانا سمیع اللہ سعدی صاحب کے تبصرے کے جستہ جستہ چند مقامات ملاحظہ فرمائیں:

عمار صاحب کے ایک آیت سے غلط استدلال کرنے پر مولانا موصوف لکھتے ہیں:

> ''آنجناب (عمار صاحب) نے اس آیت کا مطلب یہ بیان کیا ہے، اللہ تعالیٰ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ''یہودی رہتے ہوئے'' تم کو یہ گھر دوبارہ اللہ کی رحمت سے مل سکتا ہے۔ آنجناب کی یہ تفسیر ''تحریف'' کہلانے کی زیادہ مستحق ہے۔ آنجناب سے گزارش ہے کہ اس کی تائید خلف وسلف میں سے کسی ایک مفسر سے دکھا دیں۔ نیز اس آیت کی یہ تفسیر کرنے سے تو خود اس کا اوپر والی آیت کے ساتھ تو کھلا تعارض لازم آتا ہے کہ عام ''معاصی'' پر تو اللہ نے انھیں اس

گھر کی تولیت سے محروم کر دیا، لیکن اللہ کے آخری پیغمبر کی تکذیب کے باوجود وہ اللہ کی رحمت کے مستحق ہیں اور انھیں یہ گھر مل سکتا ہے۔ اپنے ذہنی ''مقدمات'' سے کتاب اللہ کی من مانی تفسیر کے نتیجے میں اس طرح کے ''تضادات'' اور ''عجائبات'' اچنبھے کی بات نہیں ہے۔ صرف عمار صاحب ہی نہیں، بلکہ تمام متجددین، اپنی عقل کی بنیاد پر شریعت کے متفقہ مسائل پر از سرِ نو ''تحقیق'' کرنے والے اور سلف کے فہمِ دین کی تغلیط کرنے والوں کی تحریرات ایسی ''شاہکار'' ہوتی ہیں۔''[1]

اس فاضلانہ تنقید کی دوسری قسط میں ''آخری گزارش، کرنے کا اصل کام'' کا عنوان قائم کر کے فاضل تنقید نگار لکھتے ہیں:

''علمی و فکری مسائل پر تحقیق کرنا اور کسی مسئلے کے تمام جوانب و پہلوؤں پر بحث کرنا یقیناً ایک مستحسن امر ہے، لیکن کسی بھی علمی و فکری مسئلے پر بحث سے پہلے اپنے گرد و پیش کے ماحول اور خارجی احوال کو پیشِ نظر رکھنا بہت ضروری ہوتا ہے اور یہ دیکھنا بھی بہت ضروری ہے کہ اس ''تحقیق'' کے اظہار میں نفع و نقصان کا تناسب کیا ہے؟ خصوصاً اُمتِ مسلمہ آج داخلی اعتبار سے تقسیم در تقسیم کا شکار ہے، اس پر مستزاد مغربی دنیا نے عسکری، سیاسی اور فکری و ثقافتی طور پر پوری اُمت پر یلغار کر رکھی ہے۔ ان حالات میں کیا یہ مناسب ہے کہ اُمتِ مسلمہ کے متفقہ مسائل کو ''تحقیق'' کے نام پر از سرِ نو چھیڑا جائے؟ اسلاف کے فہمِ دین اور ان پر قائم اعتماد کی اس مبارک فصیل میں دراڑیں ڈالی جائیں اور امت کے اصل مسائل سے توجہ ہٹا کر منکرین کو ایک لایعنی بحث میں

[1] ''الشریعہ'' (ص: ۲۶، ستمبر ۲۰۱۴ء)

اُلجھایا جائے؟ پہلے سے فرقوں، جماعتوں اور گروہوں میں بٹی امت کو مزید تقسیم کرنے کا ''سنہری کارنامہ'' سرانجام دیا جائے؟

''اس دور میں یہ ''کمال'' کی بات نہیں ہے کہ ''محقق'' بن کر جمہور امت سے ہر مسئلے میں اختلاف کو اپنا وطیرہ بنا لیا جائے، کیوں کہ اب ان ''شواذ'' آرا کے بارے میں پچھلی دو صدیوں میں کثرت سے ''مواد'' متجد دین اور مستشرقین تیار کر چکے ہیں تو اسی مواد کی جگالی کرنا اسلام کی کون سی خدمت ہے؟ اور اسی مواد کو دوبارہ نئے انداز میں پیش کرنا کون سی ''تحقیق'' ہے؟ جناب عمار صاحب سے مقتدر علمی حلقوں کو یہی گلہ ہے کہ آنجناب کی ہر تحریر منفی و تنقیدی مواد پر مشتمل ہوتی ہے اور تعمیری پہلو کے بجائے اس میں تخریب کا عنصر نمایاں ہوتا ہے۔

''اس لیے آنجناب سے گزارش ہے کہ اپنی صلاحیتوں کو ان لا یعنی اور لا حاصل بحثوں پر صَرف کرنے کے بجائے عصرِ حاضر میں اُمتِ مسلمہ کے حقیقی مسائل کو حل کرنے پر صَرف کریں۔ اُمتِ مسلمہ مغرب کا مقابلہ کیسے کرے؟ مغرب کی فکری یلغار کو کیسے روکے؟ اُمتِ مسلمہ کے ایک بڑے طبقے کا ایمان شریعت کی ابدیت و کاملیت سے اُٹھ چکا ہے اور یہ طبقہ مکمل طور پر لبرل بن چکا ہے، اس طبقے کو دوبارہ ''اسلام'' کے قریب کیسے لایا جائے؟

''دنیاوی تعلیم کے اعتبار سے کالجوں اور یونیورسٹیوں میں جو مسترد شدہ اور مغرب سے مرعوب کرنے والا نصاب پڑھایا جا رہا ہے، اس کی اصلاح کیسے کی جائے؟ خود علما اور دینی طبقات اس بات کی ضرورت محسوس کرتے ہیں کہ وہ عصرِ حاضر کے تقاضوں کے مطابق جدید نصاب

کا خاکہ تیار کریں۔ اس میں صاحبِ صلاحیت افراد کی ضرورت ہے کہ وہ اس میں آگے بڑھ کر اپنا کردار ادا کریں، اُمتِ مسلمہ کو دوبارہ عروج دلانے کی ان ''مثبت کوششوں'' میں اپنا حصہ ڈالنا چاہیے۔ کاش آنجناب کے قلم سے ان مثبت وتعمیری موضوعات پر بھی ''تحقیق'' نکلے۔''[1]

فاضل موصوف کی یہ حقیقت پسندانہ اور دردمندانہ گزارش پڑھ کر ایک شعر کا مصرع لوحِ حافظہ پر اُبھر آیا ؏

مری تعمیر میں مضمر ہے ایک صورت خرابی کی

لیکن عمار صاحب کی متجددین اور منحرفین کی تائید وحمایت میں نکلنے والی تحریروں میں تو ایک ہی خرابی نہیں، خرابیاں ہی خرابیاں ہیں۔ ان تعمیر نما تخریبی کاوشوں سے:

- فتنۂ انکارِ حدیث کو تقویت مل رہی ہے۔
- ائمۂ سلف اور صحابہ وتابعین کی تشریح وتعبیر کے مقابلے میں من مانی تشریح وتعبیر کو ترجیح دی جا رہی ہے۔
- منصوص (قرآن وحدیث کے واضح) احکام کے مقابلے میں ''اجتہاد'' کے نام پر نئے احکام وضع کرنے کا رجحان فروغ پا رہا ہے۔
- مسلماتِ اسلامیہ اور متواتر سنتوں کا انکار کیا جا رہا ہے۔
- قرآن کی ''عظمت'' کے نام پر احادیث کو کنڈم کیا جا رہا ہے۔
- احادیث کی غیر محفوظیت کے بے بنیاد پروپیگنڈے کی شدت میں اضافہ ہو رہا ہے۔
- حتی کہ قرآنِ کریم میں معنوی تحریف تک کی شوخ چشمانہ جسارت کی جا رہی ہے۔

[1] ''الشریعہ'' (ص: ۳۶۔۳۷، اکتوبر ۲۰۱۴ء)

❀ صحابۂ کرام کی ردائے عظمت و تقدس کو تار تار کیا جا رہا ہے۔

❀ قرآنی تشریح کے منصبِ رسالت پر ڈاکا ڈالا جا رہا ہے۔

❀ اور بہ زعم خویش ''مجتہد'' بننے والے یہ منصبِ رسالت خود اپنے لیے خاص کر رہے ہیں۔

اس لیے وہ آیاتِ قرآنی کی ایسی ایسی تاویل کر رہے ہیں کہ بقول علامہ اقبال ؎

ولے تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبریل و مصطفیٰ را

اور یوں یہ لوگ قرآن کو بازیچۂ اطفال بنا کر ایک تازہ شریعت ایجاد کر رہے ہیں۔

ان بے توفیق فقیہانِ حرم کو اس سے کوئی غرض نہیں کہ ان کی فکری ترکتازیوں سے اسلام کا روئے آبدار کس طرح مسخ ہو رہا ہے، صحابہ و تابعین کے منہج اور ان کی تعبیرات سے انحراف کے نتیجے میں گمراہیوں کا دروازہ کس طرح چوپٹ کھل رہا ہے اور ذہنی ارتداد میں مبتلا لوگ ان کی اباحت پسندی اور شعائرِ اسلام (ڈاڑھی وغیرہ) کی بے توقیری سے کتنے شاداں و فرحاں ہیں کہ احکام و شعائرِ اسلام کی پابندی کے بغیر بھی جنت کے مزے اڑائیں گے۔ گویا ع

رند کے رند رہے ہاتھ سے جنت نہ گئی

؎

دریا کو اپنی موج کی طغیانیوں سے کام
کشتی کسی کی پار ہو یا درمیاں رہے

حدِ رجم کے انکار کے لیے عمار صاحب کی چوں کہ، چناں چہ

ان تمہیدی گزارشات کے بعد اب ہم عمار صاحب کی توضیحات میں سے فی الحال چند اہم توضیحات پر اپنی گزارشات پیش کرتے ہیں۔ باقی محلِ نظر توضیحات کو ہم فی الوقت نظر انداز کر رہے ہیں۔ اللہ نے توفیق دی تو پھر کسی وقت ان پر بھی گفتگو ہو سکے گی یا کوئی اور صاحبِ علم شاید ان کو اپنی تحقیق کا موضوع بنا لے۔

ان میں ایک اہم مسئلہ حدِ رجم کے انکار کا ہے، جس کو اس گروہ کے ''امامِ اول'' نے تیرہ صدیوں کے بعد قرآن کی آیتِ محاربہ میں معنوی تحریف کر کے چودھویں صدی میں اختیار کیا، ورنہ اس سے پہلے تک یہ مسئلہ اجماعی اور متفق علیہ چلا آ رہا تھا اور الحمدللہ اب تک متفق علیہ ہے۔ لیکن فراہی صاحب کی قرآن کریم میں معنوی تحریف کے بعد سے ان کے تلامذہ در تلامذہ نے اس اجماعی مسئلے کو تختۂ مشق بنا رکھا ہے، حالاں کہ اس انکار کی کوئی دلیل اس گروہ کے پاس نہیں ہے سوائے قرآن کی معنوی تحریف اور دیگر بعض مفروضات کے۔ جیسا کہ اس سے قبل ہم غامدی صاحب کے افکار کے ضمن میں اس پر قدرے تفصیل سے روشنی ڈال چکے ہیں اور مولانا فراہی و اصلاحی صاحب کے افکار و خیالات پر نقد و نظر میں بھی ہم إن شاء اللہ اس پر مزید گفتگو کریں گے۔

عمار صاحب بھی بدقسمتی سے اس گروہ کے گمراہانہ افکار کا شکار ہو گئے ہیں، لیکن چوں کہ وہ ایک دینی و علمی خاندان سے تعلق رکھتے ہیں، اس لیے وہ اس مسئلے میں بیچ کی راہ نکالنے کی فکر میں ہیں، جس سے غامدی صاحب کا حقِ شاگردی و وکالت بھی

ادا ہو جائے اور خاندان کی روایات کا بھی کچھ بھرم رہ جائے۔ اس لیے وہ

خوب پردہ ہے کہ چلمن سے لگے بیٹھے ہیں
صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں

نیمے دروں، نیمے بروں کی تصویر بنے ہوئے ہیں، لیکن تاڑنے والے بھی قیامت کی نظر رکھتے ہیں اور وہ ان کی اس موضوع پر تضاد بیانی اور ژولیدہ فکری کو بھانپ رہے ہیں۔ الحمد للّٰہ.

چناں چہ آپ پہلے ان کا پورا اقتباس ملاحظہ فرمائیں، پھر ہماری گزارشات۔ إن شاء اللّٰہ آپ ہماری باتوں کی صداقت کے قائل ہو جائیں گے، بشرطیکہ فراہی یا غامدی گزیدہ نہ ہوں۔

عمار صاحب فرماتے ہیں:

"① زنا کے مجرموں کو سنگسار کیا جانا نبیِ اکرم ﷺ کی سنت اور خلفائے راشدین کے فیصلوں سے ثابت ہے اور اسے شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا کی حیثیت حاصل ہے۔ اس ضمن میں خوارج کا، قرآن میں رجم کی سزا مذکور نہ ہونے کی بنا پر اس کا سرے سے انکار کر دینے کا موقف غلط اور ناقابلِ قبول ہے۔"

یہ پہلا نکتہ ہے جو عزیز موصوف نے بیان کیا ہے، اس میں خاندانی نسبت کے بھرم کو قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ بات اگر اسی پیرے تک محدود رہتی تو اس کے بعد، اگر مگر، کی کوئی گنجایش نہیں رہتی، کیوں کہ جب موصوف نے اس کا سنتِ نبوی ہونا، خلفائے راشدین کے فیصلوں کا بھی اس کے مطابق ہونا اور اس کا شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا کی حیثیت حاصل ہونا تسلیم کر لیا ہے تو پھر اگلے اور نکتوں میں اس سے انحراف اور اس کی مذکورہ حیثیتوں کو سبوتاژ کرنے

کی ضرورت کیوں پیش آئی، جیسا کہ موصوف نے کیا ہے؟ کیا ایک مسلمان کے لیے کسی ادنیٰ سے درجے میں بھی اس کا کوئی جواز ہے کہ نبیِ مکرم ﷺ کی سنت، خلفائے راشدین کے فیصلوں اور شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا کو بہ لطائف الحیل ختم کرنے کی مذموم سعی کرے۔ یہ مذموم سعی ہی وہ غامدیت ہے، جس کا اظہار انھوں نے اگلے نمبروں میں کیا ہے۔ اس غامدی وکالت نے ان میں اس سے انحراف کی جرأت پیدا کی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

"② قرآن میں زانی کے لیے صرف سو کوڑے کی سزا ذکر کی گئی ہے، جب کہ سنت سے اس پر رجم کی سزا کا اضافہ ثابت ہے۔ ان دونوں بظاہر متعارض حکموں کے مابین تطبیق و توفیق یا علمی و فقہی درجہ بندی کے لیے چودہ صدیوں میں مختلف علمی توجیہات پیش کی گئی ہیں، جن میں سے زمانی لحاظ سے آخری توجیہ مولانا اصلاحی اور بعض دیگر معاصر اہلِ علم نے پیش کی ہے۔ ان کی رائے کے مطابق رجم کی سزا اصلاً زنا کی نہیں، بلکہ فساد فی الارض اور محاربہ کی سزا ہے اور اسے زنا کے عادی مجرموں یا اوباشوں پر نافذ کیا جانا چاہیے، چاہے وہ شادی شدہ ہوں یا غیر شادی شدہ۔"

اس پیرے یا نمبر ۲ نکتے سے بڑی فنکارانہ چابکدستی یا نہایت معصومیت سے پہلے پیرے کی مکمل نفی کر دی گئی ہے۔

ذرا سوچیے! رجم نبیِ اکرم ﷺ کی سنت ہے، خلفائے راشدین کے فیصلے بھی اس کے مطابق ہیں اور یہ شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا بھی ہے۔ کیا یہ سزا پھر بھی قرآن کے متعارض ہی ہے؟

اس کا مطلب تو پھر یہ ہوا کہ نبیِ کریم ﷺ نے یہ سزا قرآنی حکم کے

خلاف دی، خلفائے راشدین بھی قرآن کے حکم کو نہیں سمجھ سکے اور پوری اُمتِ مسلمہ بھی قرآنی حکم کو نہیں سمجھ سکی اور عمار صاحب سمیت پوری اُمت اس سزا کو شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا سمجھتی آئی ہے اور آج بھی سمجھ رہی ہے!!

حدِ رجم کو قرآن پر اضافہ اور ستم بالائے ستم پھر اسے قرآن سے متعارض قرار دینا، یہی تو وہ سب سے بڑی گمراہی ہے جس کے بطن سے حدِ رجم کے انکار کے نومولود نظریے کا ظہور ہوا ہے۔ اُمتِ مسلمہ اس سنتِ رجم کو قرآن پر اضافہ قرار نہیں دیتی، بلکہ ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: ٤٤] کے تحت قرآن کے عطا کردہ منصبِ رسالت کا تقاضا سمجھتی ہے، جس کی رُو سے آپ ﷺ نے جس طرح قرآن کے مجمل احکام کی تفصیل بیان فرمائی ہے (نماز کس طرح پڑھنی ہے، زکات کس طرح اور کب دینی ہے، وغیرہ وغیرہ) اسی طرح قرآن کے عمومات کی تخصیص بھی فرمائی ہے۔ قرآن میں زنا کی سزا عام تھی، رسول اللہ ﷺ نے اسے خاص کر دیا کنوارے زانیوں کے لیے اور شادی شدہ زانیوں کے لیے رجم کی سزا مقرر فرمائی۔ یہ نہ قرآن پر اضافہ ہے اور نہ قرآن سے متعارض، بلکہ قرآن کے عین مطابق اور قرآن ہی کی طرح واجب الاطاعت ہے۔ اسی لیے آپ نے اپنی مقرر کردہ سزائے رجم کو کتاب اللہ ہی کا حکم قرار دیا ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

پھر عزیز موصوف کا یہ کہنا:

> ''ان دونوں بظاہر متعارض حکموں کے مابین تطبیق و توفیق یا علمی و فقہی درجہ بندی کے لیے چودہ صدیوں میں مختلف علمی توجیہات پیش کی گئی ہیں۔''

دراصل انکارِ رجم کا جواز مہیا کرنا ہے، جبکہ واقعہ یہ ہے کہ چودہ صدیوں میں سے کسی بھی امام، فقیہ اور عالم نے (سوائے فراہی صاحب اور ان کے ہم

نواؤں کے) نہ حدِ رجم کو قرآن کے متعارض حکم سمجھا ہے اور نہ اس کے مابین تطبیق و توفیق کے لیے کوئی توجیہ ہی پیش کی ہے۔ جب امت نے دونوں حکموں کو متعارض ہی نہیں سمجھا تو تطبیق و توفیق کے لیے وہ کوئی علمی توجیہ کس طرح پیش کرتی؟ یہ تو عمار صاحب کا اسی طرح کا ایک بہت بڑا جھوٹ ہے، جس طرح ان کے استاذ نے یہ شاہکار جھوٹ بولا ہے کہ ان (غامدی) کے اور ائمہ سلف کے موقف میں یک سرِ موفرق نہیں ہے۔

اگر عمار صاحب اپنے دعوے میں سچے ہیں تو بتلائیں کہ کیا کیا توجیہات پیش کی گئی ہیں؟ کس کس نے پیش کی ہیں؟ اور وہ کن کن کتابوں میں ہیں؟

اس لیے عمار صاحب کا یہ کہنا:

"زمانی لحاظ سے آخری توجیہ مولانا اصلاحی اور بعض دیگر معاصر اہلِ علم نے پیش کی ہے۔"

سراسر فریب اور دھوکا ہے۔ یہ آخری توجیہ نہیں ہے، بلکہ سب سے پہلی توجیہ ہے، جو حدِ رجم کے انکار کے لیے کی گئی ہے اور اس گمراہی کے بانی مولانا فراہی ہیں نہ کہ مولانا اصلاحی۔ ہاں مولانا اصلاحی نے اس کو بال و پَر مہیا کر کے اس فتنے میں طاقتِ پرواز پیدا کی ہے اور معاصر اہلِ علم سے مراد، ان کا حلقہ تلمذ (غامدی وغیرہ) اور دیگر منکرینِ حدیث ہیں اور یہ دونوں طبقے یا حلقے اُمتِ مسلمہ کے دھارے سے الگ اور حدیث کے ماخذِ شریعت ہونے کے منکر ہیں۔ اس لیے نہ فراہی گروہ سے وابستہ کوئی شخص اور نہ ان کے معاصر انکارِ حدیث کے علم بردار، اس قابل ہیں کہ ان کی رائے یا نظریے کو اُمتِ مسلمہ کے علما و فقہا اور ائمہ کی فقہی کاوشوں کے ساتھ یا بالمقابل پیش کیا جائے۔ ان دراز قدوں کی صف میں ان بونوں کا کیا کام اور کیا مقام؟

باقی رہی ان کی فساد فی الارض یا محاربہ والی توجیہ، وہ توجیہ نہیں قرآن کی معنوی تحریف اور انکارِ حدیث کا شاخسانہ ہے، جس پر ہم گزشتہ صفحات میں تفصیل سے گفتگو کر آئے ہیں۔

اب عمار صاحب کا تیسرا پیرا یا نکتہ ملاحظہ فرمائیں، جس میں وہ نہایت ''مجتہدانہ'' شان میں نظر آتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

''③ راقم کے طالب علمانہ مطالعے کے مطابق قرآن کے ظاہری حکم اور سنت کے بیان کردہ اضافے کے مابین تطبیق کے ضمن میں پیش کی جانے والی کوئی بھی توجیہ علمی اشکالات سے خالی نہیں۔''

عزیزِ گرامی! حقائق مفروضوں سے ثابت نہیں ہوتے۔ فراہی گروہ سے پہلے نہ کسی نے حدِ رجم کا انکار کیا ہے نہ احادیثِ رجم کو مشکوک قرار دیا ہے اور نہ اس حد کو قرآن کے خلاف یا اس کے متعارض سمجھا ہے تو پھر وہ اس کی توجیہ کیوں پیش کرتے؟ یہ سب خود آپ کے مفروضے (خود ساختہ باتیں) ہیں۔ اس طرح جھوٹے دعوے کر کے فراہی توجیہ کی گمراہی کو کم نہ کریں اور نہ اپنی آنے والی توجیہ کا جواز تلاش کریں کہ وہ بھی سوائے گمراہی کے کچھ نہیں۔

ملاحظہ فرمائیں عمار صاحب کی انوکھی توجیہ:

''اس لیے علمی ونظری طور پر اس مسئلے میں اس بات کی بھی گنجایش ہے کہ قرآن کی بیان کردہ سزا کو اصل اور حقیقی سزا قرار دیتے ہوئے رجم کو اضافی اور صواب دیدی سزا قرار دیا جائے اور اس کے برعکس، اس نقطۂ نظر کی بھی کہ قرآن کے ظاہری بیان کو قطعی اور فیصلہ کن نہ سمجھتے ہوئے سنت کو شرعی حکم کا مکمل بیان تسلیم کیا جائے۔''[1]

---

[1] ''الشریعۃ'' (ص: ۱۸۰۔۱۸۱، جون ۲۰۱۴ء)

سبحان اللہ، ماشاء اللہ، چشمِ بددور! کیا خوب توجیہ ہے؟ اور وہ بھی ظن وتخمین کے انداز میں۔ یہ، یا یہ؟ جب یقین کو چھوڑ کر آدمی مفروضوں یا ظن کے پیچھے دوڑے اور اندھیرے میں ٹامک ٹوئیاں مارے تو نتیجہ: ﴿ظُلُمٰتٌ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ﴾ کے سوا کیا نکل سکتا ہے؟

عزیز موصوف اور ان کے ہمنواؤں نے ایک طے شدہ مسئلے کو خود ہی اُلجھا دیا ہے، اب اس کو سلجھانے کے لیے ڈور کا سرا ہی ان کے ہاتھ نہیں آرہا ہے، اس کو حل کرنے کے لیے ان کے اساتذہ یا ''ائمہ'' نے قرآن میں معنوی تحریف کی جسارت بھی کر لی، جلیل القدر صحابی کو بدمعاش اور غنڈہ بھی قرار دے دیا، ایک پاکباز صحابیہ کو پیشہ ور زانیہ اور ڈیرہ دارنی باور کرایا، اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ رسول اللہ ﷺ کے ''تبیینِ قرآنی'' کے منصب کا انکار کیا اور اس منصبِ رسالت کو (نعوذ باللہ) قرآن کی عظمت کے منافی قرار دیا، صحابہ وتابعین سمیت تمام امت کے ائمہ، فقہا اور محدثین سب کو قرآن وحدیث سے بے بہرہ ثابت کر دیا، لیکن اتنی کدوکاوش کے باوجود ان کے ایک ''تلمیذِ رشید'' نے انکارِ رجم کے لیے ان سب کاوشوں کو مسترد کر کے ایک گومگو والے ''نئے اجتہاد'' کے ذریعے سے اس کو ثابت کرنے کے لیے (تاکہ انحراف کا الزام ان پر عائد نہ ہو سکے) ''اقرار نما'' عجیب وغریب تعبیر فرمائی، جو بباطن انکار ہی ہے، لیکن بہ اندازِ دگر یا بہ لطائف الحیل۔ گویا سانپ بھی مرجائے اور لاٹھی بھی نہ ٹوٹے۔ یعنی ان کا خاندانی بھرم بھی قائم رہ جائے اور استاذِ گرامی (غامدی) کے موقف پر بھی کوئی زد نہ آئے۔ اسے کہتے ہیں: وفاداری بشرطِ استواری!

اس سارے جنجال یا گورکھ دھندے کی اصل وجہ صرف ایک ہے اور وہ ہے قرآنی تبیین کے منصبِ رسالت سے انکار اور اپنے لیے اس کا اثبات۔ اب

خود اس منصب پر قابض ہو کر رجم کو حدِ شرعی سے نکال کر اور اسے تعزیزی، یعنی صواب دیدی سزا قرار دے کر گویا ہوا میں گرہ لگانے یا آسمان میں تھگلی لگانے کی لا حاصل کوششیں کر رہے ہیں، جو پورا ''ٹِل'' لگانے کے باوجود بار آور ہونے والی نہیں۔ ﴿وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا﴾ [بني إسرائيل: ٨٨]

عمار صاحب سے ایک سوال:

انکارِ رجم کے اثبات کے لیے (کیوں کہ حد کے بجائے اس کو تعزیر باور کرانا صریحاً انکار ہے) عمار صاحب کی ''نئی اجتہادی کاوش'' کی روشنی میں ہم ان سے ایک سوال کرتے ہیں کہ آپ نے پہلے پیرے یا نکتہ ''نمبر ا'' میں لکھا ہے: ''سنگساری نبیِ اکرم ﷺ کی سنت ہے، خلفائے راشدین کے فیصلوں سے ثابت ہے، شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا ہے۔'' ان باتوں کا علم آپ کو کہاں سے حاصل ہوا؟ قرآن کریم سے؟ یا کسی کتاب سے؟ یا براہِ راست آپ کو وحیِ جلی یا خفی کے ذریعے سے آگاہ کیا گیا ہے؟ یا آپ کو سینہ بہ سینہ منتقل ہونے والا کوئی علم یا علمِ لدنی حاصل ہے؟ ظاہر بات ہے آپ کا جواب، سوائے ایک بات کے، سب کی بابت نفی میں ہوگا اور وہ ایک بات ہے، کتاب والی۔ یعنی سزائے رجم کا سنت وغیرہ ہونے کا علم آپ کو کتاب سے ہوا ہے اور وہ کتاب بھی حدیث ہی کی کتاب یا کتب ہیں۔ اس کے علاوہ اور کوئی کتاب نہیں۔

اب دیکھنے والی بات یہ ہے کہ حدیث کی کتاب یا کتبِ حدیث میں سزائے رجم کی نوعیت و کیفیت کا بیان ہے یا نہیں؟ یعنی یہ سزا کس جرم پر دی گئی یا کس جرم کی بتلائی گئی ہے؟ مطلق زنا کے مجرم کے لیے، چاہے وہ شادی شدہ ہو یا غیر شادی شدہ؟ یا صرف زانیِ محصن (شادی شدہ) کے لیے؟ یا صرف غنڈوں، بدمعاشوں اور فساد فی الارض کے مرتکبین کے لیے؟

جن احادیث سے آپ کو وہ باتیں معلوم ہوئی ہیں، جن کا اعتراف آپ نے کیا ہے، کیا ان میں اس امر کی صراحت ہے کہ یہ سزا صرف غنڈوں اور بدمعاشوں کو دی گئی ہے، مطلق زانیِ محصن کو نہیں؟ اگر یہ صراحت ہے تو دکھا دیں یا ان کے ہم عصر صحابہ کی وضاحت دکھا دیں کہ زنا کا مجرم صحابی پیشہ ور زانی تھا اور صحابیہ ڈیرہ دارنی (قحبہ) تھی۔ آپ کے صغریٰ، کبریٰ ملانے سے اس کا ثبوت بہم نہیں پہنچتا یا رجم کی سزا دینے والے (رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین) کی طرف سے اس تفتیش کا ثبوت مہیا کریں کہ سزائے رجم دینے سے پہلے انھوں نے تحقیق کی تھی کہ یہ زنا کے عادی مجرم ہیں یا اتفاقیہ یہ فعل سرزد ہوا ہے؟ یہ فساد فی الارض کے مرتکب ہیں یا نہیں؟

جب آپ کو دوسری باتوں کا علم ان احادیث سے ہوا ہے کہ یہ سزا سنتِ رسول ہے، سنتِ خلفائے راشدین ہے۔ شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا ہے تو ان حدیثوں میں اس امر کی بھی واضح صراحت ہے کہ یہ سزا زانیِ محصن کی ہے اور جن کو یہ سزائیں دی گئیں، اس تفتیش و تحقیق کے بعد ہی دی گئیں کہ شادی شدہ ہونے کے باوجود انھوں نے زنا کا ارتکاب کیا تھا۔ جب احادیث میں جرم اور مجرم کی نوعیت و کیفیت کی بھی مکمل وضاحت موجود ہے تو یہ علم و تحقیق کی کون سی قسم ہے کہ آپ احادیث کے ایک جز کو تو مان رہے ہے اور دوسرے جز کا انکار کر کے ظن و تخمین کے تیر چلا رہے ہیں؟ یہ ایمان تو یہودیوں والا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

﴿اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَ تَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة: ٨٥]

''پھر کیا تم کتاب کے بعض پر ایمان لاتے ہو اور بعض کے ساتھ کفر کرتے ہو؟''

پھر یہ طرفہ تماشا بھی خوب ہے کہ حدیث ظنی ہے، جس کا مطلب آپ کے نزدیک، محدثین کے مفہوم کے برعکس، مشکوک ہونا ہے، لیکن آپ کی اور آپ کے ائمۂ ثلاثہ اور آپ سمیت ائمۂ اربعہ کی اٹکل پچو باتیں اور مفروضات وحیِ الٰہی کی طرح یقینی ہیں، جن کی بنیاد پر چودہ سو سال کے تمام ائمہ وفقہا اور محدثین کے اس موقف کو جھٹلایا جا رہا ہے جس کی بنیاد مستند احادیث سے حاصل ہونے والے یقینی علم پر ہے، فیا للعجب!!

ایک اور سوال:

پھر عمار صاحب سے یہ بھی سوال ہے کہ سنتِ ثابتہ، شریعت کا مقرر کردہ حکم، امرِ منصوص ہے یا اجتہادی امر؟ اگر یہ اجتہادی معاملہ ہے اور آپ اس میں اجتہاد فرما رہے ہیں تو پھر یہ امرِ منصوص تو نہ رہا اور ایک اجتہادی معاملے کو نہ سنتِ رسول کہا جاتا ہے اور نہ شریعت کا مقرر کردہ حکم، جب کہ آپ خود اسے سنتِ ثابتہ بھی مان رہے ہیں اور شریعت کا مقرر کردہ حکم بھی اور اگر یہ امرِ منصوص ہے تو پھر آپ کو یا آپ کے ائمہ کو یا کسی بھی اور شخص کو اجتہاد کا حق حاصل ہے؟ نہیں ہے، یقیناً نہیں ہے۔ پھر آپ کو رجم کی سنتِ ثابتہ اور شریعت کی مقرر کردہ مستقل سزا میں اجتہاد کر کے اس کو صواب دیدی سزا میں منتقل کرنے کا حق کس طرح حاصل ہوگیا ہے؟ اور اجتہاد بھی نہایت انوکھا اور دنیائے اجتہاد میں نرالا کہ اس سزا کو یوں سمجھ لیا جائے یا ووں سمجھ لیا جائے۔ گویا حدِ رجم کے شرعی حکم کی حیثیت، جو چودہ سو سال سے اُمتِ مسلمہ میں مسلّم چلی آرہی ہے، ابھی تک فراہی گروہ کے نزدیک غیر متعین ہے اور اب اس کے تعین کی کھکھیڑ اس گروہ کے سر آپڑی ہے، جس کے لیے ایک صدی سے زیادہ عرصے سے یہ گروہ مغز ماری کر رہا ہے، لیکن ان کی مغز ماری سے ان کا اپنا ہی ایک لائق ترین شاگرد بھی

مطمئن نہیں ہوسکا اور اس نے ان کے فرسودہ ''دلائل'' کے بجائے بہ زعم خویش حدِ رجم کے انکار کے لیے نئے ''دلائل'' تراش کے بڑا تیر مارا ہے۔ گویا ؎

ہم پیروِیِ قیس نہ فریاد کریں گے
ہم طرزِ جنوں اور ہی ایجاد کریں گے

الحمد للہ ہم نے حدِ رجم کی مستقل شرعی سزا کے بارے میں عمار صاحب کے اس سزا کے انکار پر مبنی اُس غیر منطقی موقف کے بودے پن اور بطلان کو واضح کر دیا ہے، جو ان کے تضاد اور ذہنی کشمکش کا غماز ہے۔

اسی بے بنیاد موقف کے اثبات کے لیے یہ گروہ سیدنا ماعز بن مالک کو غنڈہ اور غامدیہ نامی صحابیہ کو قحبہ باور کرانے پر قلم و قرطاس کی تمام توانائیاں صَرف کر رہا ہے، حالاں کہ ان کی طہارت و پاکیزگی پر شک نہیں، رشک کیا جا سکتا ہے کہ دونوں سے یہ گناہ سرزد ہوا تو از خود آ کر طہارت کی خاطر سزا کے لیے اصرار کیا۔ کیا یہ پیشہ ور بدمعاشوں اور چکلے چلانے والے مردوں اور عورتوں کا کام ہوسکتا ہے؟ اور کیا عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ میں چکلوں کا کوئی وجود تھا، جس کو آج کل ''بازارِ حسن'' یا ''اُس بازار'' سے تعبیر کیا جاتا ہے؟ ہمارا تو یہ بات لکھتے ہوئے قلم کانپ رہا ہے اور یہ گمراہ گروہ اس مقدس ترین معاشرے میں لاہور کی ''ہیرا منڈی'' کی طرح ''بازارِ حسن'' اور ''چکلہ'' کا وجود ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں، تاکہ ان کے من گھڑت ''نظریۂ رجم'' کا اثبات ہو سکے۔ (نعوذ باللہ من هذه الجريمة المنتنة)

عمار صاحب نے بھی اپنے ''ائمۂ ضلالت'' کی پیروی اور وکالت میں مذکورہ صحابہ و صحابیہ (رضی اللہ عنہما) کو پیشہ ور زانی اور زانیہ قرار دیا ہے جس پر علمائے اہلِ سنت نے بجا طور پر انھیں صحابۂ کرام کی توہین اور ان پر طعن و تشنیع کا مرتکب ٹھہرایا

ہے۔ اس کو عمار صاحب نے الزام سے تعبیر کیا ہے، حالاں کہ یہ الزام یا بے ثبوت بات نہیں ہے، ایک حقیقت ہے۔ الفاظ کی مینا کاری اور ''پوچ دلائل'' کے گورکھ دھندے سے اس الزام کو نہیں دھویا جا سکتا۔ ان کے ''نظریۂ رجم'' کی بنیاد ہی ان دونوں مقدس ہستیوں کو عادی زانی اور چکلے کی مخلوق ثابت کرنے پر ہے، اس کے بغیر ان کے نظریے کی خود ساختہ عمارت دھڑام سے گر جاتی اور زمین بوس ہو جاتی ہے۔ پھر اس کو ''الزام'' کس طرح کہا جا سکتا ہے؟

اس الزام کی صفائی کے لیے بھی عمار صاحب نے وضاحت پیش کی ہے، لیکن وہ یکسر غیر تسلی بخش، غبار آلود چہرے پر غازہ پاشی اور ''کیا بنے بات جہاں بات بنائے نہ بنے'' کے مصداق اس الزام کو بہ زبان خود ثابت کرنے والی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں، لکھتے ہیں:

''صحابۂ کرام پر طعن و تشنیع ایمان کے منافی ہے اور کوئی مسلمان ارادتاً اور دیدہ و دانستہ ایسا کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتا۔''[1]

لیکن الزام لگانے والوں نے یہ کب کہا ہے کہ آپ نے ایسا ارادتاً اور دیدہ و دانستہ کیا ہے؟ ان کا کہنا تو یہ ہے (جس میں راقم بھی شامل ہے) کہ ارادی یا غیر ارادی اور شعوری یا غیر شعوری کی بات نہیں ہے، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ آپ نے اور آپ کے ''بڑوں'' نے جو اپنی طرف سے صغریٰ کبریٰ گھڑے ہیں اور اس سے جو ''نتیجہ'' اخذ کیا ہے، اس سے ان دونوں مقدس ہستیوں کی توہین ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں ان کی طرف غنڈہ گردی، بدمعاشی اور عادی زناکاری کا جو جرم منسوب کر رہے ہیں، اس کا بھی کوئی ثبوت آپ نہ پیش کر سکے ہیں اور نہ کر ہی سکتے ہیں۔ پھر اسے توہین اور طعن و تشنیع نہ کہا جائے تو کیا

[1] ''الشریعہ'' خصوصی اشاعت (ص: ۱۸۷، جون ۲۰۱۴ء)

ان کی مدحت ومنقبت کہا جائے؟

پھر تو شیعہ حضرات کی بھی صحابۂ کرام پر طعن وتشنیع کا جواز ثابت ہو جاتا ہے، اگر وہ بھی یہ کہیں کہ ہم ارادتاً اور دیدہ و دانستہ ایسا نہیں کر رہے ہیں، بلکہ ان کے یہ یہ جرائم ہیں اور آپ کے گروہ کی طرح وہ بھی بے بنیاد ''دلائل'' پیش کر دیں، جیسا کہ وہ کرتے ہیں۔ ایسے ''پوچ دلائل'' سے ان کی کتابیں بھری پڑی ہیں۔

آپ کی پالیسی تو پہلے ہی ان کے ''کفریہ عقائد'' کو نظر انداز کرنے کی ہے، کیا اب آپ ان کو صحابۂ کرام کی توہین سے بھی ''پاک'' قرار دے دیں گے؟

فافهم وتدبر ولا تكن من الغافلين.

عمار صاحب آگے فرماتے ہیں:

> ''میرے جس اقتباس کو صریح بددیانتی سے کام لیتے ہوئے اور میری طرف سے وضاحت کے باوجود مسلسل صحابہ پر طعن کی مثال کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے، وہ دراصل عہدِ نبوی کے منافقین سے متعلق ہے اور اس میں بھی طعن وتشنیع کے پہلو سے نہیں، بلکہ قرآن مجید کی ایک آیت کا مصداق متعین کرنے کے ضمن میں ایسے افراد کا ذکر کیا گیا ہے، جو بدکاری کو بطورِ عادت اختیار کیے ہوئے تھے۔''

ہم عرض کریں گے کہ الزام لگانے والے بددیانتی کا ارتکاب قطعاً نہیں کر رہے ہیں، بلکہ آپ کے استدلال کا پائے چوبیں خود آپ کے استدلال کی بے تمکینی کو بھی ظاہر کر رہا ہے اور صحابہ پر طعن وتشنیع کے الزام کا اثبات بھی۔ آپ نے اس وضاحتی اقتباس میں بھی ان پاک باز ہستیوں کو ''منافقین'' قرار دیا ہے اور آیتِ محاربہ کا بلا دلیل مصداق قرار دے کر فساد فی الارض کا مرتکب بھی۔ حالاں کہ ان دونوں باتوں کا ثبوت آپ اور آپ کے سارے گروہ کے محققین مل کر بھی

قیامت تک پیش نہیں کر سکتے۔

یہ آیتِ محاربہ آپ کے گروہ پر ہی نازل نہیں ہوئی ہے، یہ چودہ سو سال سے قرآنِ مجید میں موجود ہے۔ سیکڑوں مفسرین نے اپنی تفاسیر میں اس آیت کا مفہوم بیان کیا ہے۔ آپ کسی ایک مفسر یا قرآنی احکام کے جمع و تخریج کرنے والے ''احکام القرآن'' کے کسی ایک مصنف کا نام بتلا دیں، جس نے آیتِ محاربہ میں منافقین کو بالعموم اور مذکورہ صحابہ وصحابیہ کو بالخصوص اس آیت کا اور اس کی سزا کا مصداق قرار دیا ہو۔

عہدِ رسالت میں کسی منافق کو سزا نہیں دی گئی:

جہاں تک عہدِ نبوی کے منافقین کا معاملہ ہے، ان کے عمل و کردار کی بابت بہت سی ایسی باتیں روایات میں ملتی ہیں جو اسلام اور مسلمانوں کے سخت خلاف تھیں، لیکن نبیِ اکرم ﷺ نے ان پر دنیوی مواخذہ نہیں فرمایا، ان کے لیے کسی تعزیر یا سزا کا اہتمام نہیں کیا۔ حتی کہ حرمِ رسول، ام المومنین سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا پر انھوں نے تہمت دھر دی، جو واقعۂ افک کے نام سے مشہور ہے، اس کا سرغنہ رئیس المنافقین عبداللہ بن اُبی تھا، اس کے جھوٹے پروپیگنڈے کا شکار بعض مخلص مسلمان بھی ہوگئے، جیسے سیدنا حسان بن ثابت، سیدنا مسطح بن اثاثہ، سیدہ حمنہ بنت جحش رضی اللہ عنہم اور آیتِ براءت کے نزول کے بعد آپ ﷺ نے ان تینوں پر حدِ قذف بھی جاری فرمائی۔ (سنن الترمذي، رقم الحديث: ۳۱۸۱، و دیگر کتبِ حدیث)
لیکن عبداللہ بن ابی اور اس کے ساتھیوں میں سے کسی پر بھی قذف کی یہ حد جاری نہیں فرمائی۔

علاوہ ازیں بالخصوص اسی عبداللہ بن اُبی کی بابت روایات میں صراحت

ہے کہ اس نے لونڈیاں رکھی ہوئی تھیں جن سے وہ زنا کاری کروا کے پیسے لیا کرتا تھا۔ یہ دو لونڈیاں تھیں، انھوں نے آ کر رسول اللہ ﷺ سے شکایت کی، جس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ﴾ [النور: ۳۳]

''اور اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور نہ کرو۔''[1]

فراہی گروہ کے ''امامِ ثانی'' نے لکھا ہے کہ آٹھ لونڈیاں تھیں، جن سے وہ کمائی کے لیے پیشہ کرواتا تھا۔ (تدبرِ قرآن)

اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو تو مذکورہ آیت کے ذریعے سے تنبیہ فرما دی، حالاں کہ کوئی مسلمان اس کا تصور بھی نہیں کر سکتا تھا، لیکن خود نبیِ اکرم ﷺ نے عبداللہ بن ابی یا اس کی لونڈیوں کی سزا و تعزیر کا کوئی حکم نہیں دیا۔

ان دو مثالوں کے بیان سے مقصود عمار صاحب کی اس کج روی کی وضاحت ہے جس کا اظہار وہ زیرِ بحث صحابی اور صحابیہ کو، نعوذ باللہ، منافق باور کرانے کے لیے کر رہے ہیں۔ اگر وہ واقعی منافق ہوتے تو رسول اللہ ﷺ ان پر حد ہی جاری نہ فرماتے۔ اگر وہ پیشہ ور بھی ہوتے تب بھی آپ ان پر حد جاری نہ فرماتے، کیوں کہ پھر یہ اس بات کی علامت ہوتی کہ یہ مسلمان نہیں ہیں، بلکہ منافق ہیں۔ اس لیے کہ وہ دورِ رسالت کے مسلمان تھے جن سے بہ تقاضائے بشریت غلطی کا صدور تو ممکن تھا، جیسا کہ صدور ہوا بھی، لیکن اس کا تصور بھی ایمان کے منافی ہے کہ انھوں نے زنا کاری کے اڈے کھولے ہوئے اور چکلے قائم کیے ہوئے تھے۔ (نعوذ باللہ من ذلک) اس قسم کی بے بنیاد الزام تراشی اور تہمت طرازی ع

انھی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

[1] صحیح مسلم، کتاب التفسیر (۲۶، ۲۷)

اور اللہ تعالیٰ نے یہ ''حوصلہ'' فراہی گروہ کو وافر مقدار میں عطا فرمایا ہے۔ ع

یہ ''نصیب'' اللہ اکبر لوٹنے کی جائے ہے

محلِ اعتراض، اصل اقتباس:

اس کے بعد عمار صاحب نے اپنی کتاب ''براہین'' (ص: ۱۶۰۔۱۶۲) سے وہ اصل اقتباس نقل کیا ہے، جس سے ان کا مقصد صحابہ پر طعن و تشنیع کے الزام کی نفی ہے، لیکن اس اقتباس سے اس الزام کا بے حقیقت ہونا واضح ہوتا ہے، یا اس کا اثبات ہوتا ہے؟ لیجیے! آپ اصل اقتباس ملاحظہ فرمائیں اور پھر فیصلہ فرمائیں کہ معترضین کا الزام صحیح ہے یا وہ اس سے پاک ہیں؟

عمار صاحب کا یہ اقتباس حسبِ ذیل ہے:

> ''سورت نساء کی آیات (۱۵، ۱۶) میں ﴿وَ الّٰتِیۡ یَاۡتِیۡنَ الۡفَاحِشَۃَ﴾ اور ﴿وَ الَّذٰنِ یَاۡتِیٰنِہَا﴾ کا مصداق کون سے زانی ہیں اور پہلی آیت میں خواتین کو الگ ذکر کر کے ان کی سزا الگ بیان کرنے کی وجہ کیا ہے؟ ... ہم نے آیات کے داخلی قرائن کی روشنی میں اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ یہاں زنا کا اتفاقیہ ارتکاب کرنے والے عام مجرم نہیں، بلکہ اس کو پیشہ اور عادت کے طور پر اختیار کرنے والے مجرم زیرِ بحث ہیں اور قرآن نے پہلی آیت میں پیشہ ور بدکار عورتوں کی سرگرمیوں کی روک تھام کی تدبیر بیان کی، جب کہ دوسری آیت میں یاری آشنائی کا مستقل تعلق قائم کر لینے والے جوڑوں کی تادیب و تنبیہ کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔''

جس صاحب نے عمار صاحب کے اس اقتباس سے صحابہ کی توہین کا مفہوم اَخذ کیا ہے، وہ عمار صاحب کے الفاظ میں حسبِ ذیل ہے:

''مولانا محترم نے ہماری اس رائے پر تنقید کرتے ہوئے ... یہ نکتہ اُٹھایا ہے کہ اس توجیہ کو ماننے کی صورت میں یہ تصور کرنا پڑے گا کہ ایک ''انتہائی صالح مسلمان معاشرے میں، جس کی تربیت رسول اللہ ﷺ کر رہے ہوں، اس میں ایسے مسلمان افراد بھی ہوں، جو بدکاری کے اڈے چلا رہے ہوں یا جن کا ناجائز تعلق یاری آشنائی کی صورت میں روزمرہ کے معمول کی صورت اختیار کر چکا ہو۔''

مولانا کا فرمانا ہے:

''کوئی بھی باغیرت مسلمان اس تصور کو اپنے دل و دماغ میں جگہ نہیں دے سکتا۔''[1]

یہ کون سے مولانا ہیں؟ عمار صاحب نے نام ذکر نہیں کیا۔ یہ کتاب ''مقامِ عبرت'' بھی ہماری نظر سے نہیں گزری کہ ان کا تعارف ہو جاتا۔ اس لیے ہم ''مَنْ قَالَ'' کی بحث کو چھوڑ کر ''مَا قَالَ'' پر گفتگو کرتے ہیں۔ ہمارے خیال میں فاضل معترض کا اعتراض درست ہے اور وہ توہین کا الزام لگانے میں حق بہ جانب ہیں۔ اس کی تفصیل حسبِ ذیل ہے:

سورت نساء کی آیات (۱۵۔۱۶) کی غلط تفسیر اور اس کا صحیح مفہوم:

عمار صاحب نے سورت نساء کی محولہ آیات کا جو مفہوم بیان کیا ہے، محترم معترض کے الزام، صحابۂ کرام پر طعن و تشنیع کی بنیاد اسی مفہوم اور تفسیر پر ہے اور یہ غامدی و فراہی گروہ کی وہ تفسیر ہے، جو اُمتِ مسلمہ میں پہلی مرتبہ اختیار کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں اس کی بنیاد بھی احادیثِ صحیحہ وصریحہ اور قویہ کے انکار پر ہے۔ نیز غامدی صاحب کا اپنا اعتراف بھی ہے کہ وہ اس رائے میں چودہ صد سالہ

[1] مقامِ عبرت (ص: ۳۰) (الشریعہ)

اُمتِ مسلمہ کی پوری تاریخ میں منفرد ہیں، حتی کہ اپنے ''استاذ امام'' امین اصلاحی سے بھی مختلف۔ یہ بات انھوں نے شرعی عدالت میں مسئلہ شہادتِ نسواں پر بحث کرتے ہوئے بڑے فخر سے راقم کی موجودگی میں کہی تھی۔ گو بعد میں انھوں نے اپنی تحریر میں اس کو بیان کرنے سے گریز کیا ہے۔

عمار صاحب کی رائے دراصل وہی ہے جو غامدی صاحب نے اختیار کی ہے، جو ؎

اُن ہی کی محفل سنوارتا ہوں، چراغ میرا ہے رات ان کی
اُن ہی کے مطلب کی کہہ رہا ہوں، زباں میری ہے بات اُن کی

کے مصداق ہے۔ اللہ تعالیٰ ''مَن شَذَّ، شُذَّ...'' کا مصداق بننے سے محفوظ رکھے۔

اب ہم پہلے صحابۂ کرام اور مفسرینِ اُمت کی تفسیر کی روشنی میں ان دو آیات کا وہ مفہوم بیان کرتے ہیں جو سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سمیت تمام ائمہ تفاسیر نے تھوڑے سے جزوی اختلاف کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اس کے بعد وہ چار گھپلے یا انحراف بیان کریں گے، جن کا ارتکاب عمار صاحب نے غامدی کی اندھی تقلید میں کیا ہے۔

1. سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ ﴿اَلْفَاحِشَةَ﴾ سے مراد زنا ہے۔
2. اس کی مرتکب عورت کے لیے سزا کا بیان ہے۔
3. یہ ابتدائے اسلام میں جرمِ زنا کی عبوری سزا ہے۔
4. اس کی مستقل سزا کا وعدہ ہے۔
5. مطلق زنا کی سزا ہے، اس کا ارتکاب کسی نے ایک دفعہ کیا ہے یا زیادہ مرتبہ، اس کا نہ آیت میں ذکر ہے اور نہ اس کی وجہ سے زنا کاروں کی دو قسموں اور ان کی الگ الگ سزاؤں کا ذکر ہے۔

6 ثبوتِ جرم کے لیے چار مسلمان مردوں کی گواہی ضروری ہے۔

دوسری آیت (۱۶) میں تثنیہ مذکر کے صیغے میں اسی ﴿اَلْفَاحِشَةَ﴾ کے مرتکبین کی سزا کا ذکر ہے، کیوں کہ ﴿يَأْتِيَانِهَا﴾ میں ضمیر مونث کا مرجع ﴿اَلْفَاحِشَةَ﴾ ہی ہے۔ اس لیے اس سے مراد زنا کار مرد ہے، اگرچہ بعض نے ان دو سے وہ دو مرد مراد لیے ہیں، جو اغلام بازی (قومِ لوط والی بے حیائی) کرتے ہیں اور بعض نے اس سے باکرہ مرد و عورت مراد لیے ہیں اور پہلی آیت سے محصنات (شادی شدہ عورتیں)۔ لیکن راجح بات یہی معلوم ہوتی ہے کہ اس سے زنا کار مرد مراد ہے۔ تثنیہ کا صیغہ مرد اور عورت کے اعتبار سے ہے اور عربی میں عورت اور مرد دونوں کے لیے تثنیہ مذکر کے صیغے کا استعمال جائز ہے۔ گویا پہلی آیت میں عورت کی سزا کا ذکر ہے کہ ثبوتِ جرم کی صورت میں اس کو گھر میں محبوس رکھو، گھر سے باہر نہ جانے دو، یہاں تک کہ اس کو موت آجائے یا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی اور سزا کا حکم نازل ہو جائے اور دوسری آیت میں زنا کار مرد کی سزا کا ذکر ہے کہ اس کو زد و کوب اور زجر و توبیخ کے ذریعے سے اس کی حوصلہ شکنی کرو، کیوں کہ مرد کے لیے محنت اور کسبِ معاش کی سرگرمیوں کے لیے گھر سے نکلنا ناگزیر ہے، اس کو گھر کی چار دیواری کے اندر طویل عرصے تک نہیں رکھا جا سکتا اور حتی ﴿يَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِيْلًا﴾ [النساء: ۱۵] سے واضح ہے کہ مرد و عورت کی یہ دونوں سزائیں عارضی اور عبوری دور کے لیے ہیں، مستقل سزا کے حکم کے بعد یہ دونوں سزائیں ختم اور دوسری نافذ ہو جائیں گی۔

چناں چہ جب اللہ تعالیٰ نے سورت نور میں زنا کی مستقل سزا نازل فرمائی تو نبیِ مکرم ﷺ نے فرمایا:

”مجھ سے لے لو، مجھ سے لے لو، اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راستہ بنا

دیا ہے اور وہ ہے کنوارے (غیر شادی شدہ) مرد و عورت کے لیے سو سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی اور شادی شدہ مرد و عورت کو سو سو کوڑے اور سنگساری کے ذریعے سے مار دینا۔''[1]

پھر آپ ﷺ نے شادی شدہ زانیوں کو عملاً صرف سزائے رجم دی اور سو کوڑے (جو چھوٹی سزا ہے) بڑی سزا میں مدغم ہو گئے اور اب شادی شدہ کے لیے صرف رجم ہے۔ عہدِ رسالت مآب ﷺ کے بعد خلفائے راشدین اور عہدِ صحابہ میں بھی یہی سزا دی گئی اور بعد میں تمام امت کے فقہا، علما اور محدثین بھی اسی کے قائل رہے اور آج تک قائل ہیں۔

غامدی گروہ کا انحراف اور آیت کے مفہوم میں کھیلے:

عمار صاحب نے، جو دراصل غامدی و فراہی فکر کے نقیب اور وکیل ہیں، مذکورہ دونوں آیات کے ۱۴ سو سالہ متفقہ مفہوم سے انحراف کر کے کہا ہے:

''داخلی قرائن کی روشنی میں (پہلی آیت میں) زنا کا اتفاقیہ ارتکاب کرنے والے عام مجرم نہیں ہیں، بلکہ اس کو پیشہ اور عادت کے طور پر اختیار کر لینے والے مجرم زیرِ بحث ہیں اور اس میں ان پیشہ ور بدکار عورتوں کی سرگرمیوں کی روک تھام کی تدبیر بیان کی، جب کہ دوسری آیت میں یاری آشنائی کا مستقل تعلق قائم کر لینے والے جوڑوں کی تادیب و تنبیہ کا طریقہ بیان فرمایا ہے۔''[2]

یہ ''داخلی قرائن'' کیا ہیں، جن کی بنیاد پر استاذ، شاگرد دونوں نے آیات

---

[1] صحيح مسلم، كتاب الحدود، رقم الحديث (١٦٩٠)

[2] ''الشریعہ'' خصوصی اشاعت (ص: ۱۸۷)

کے صحیح اور متفقہ مفہوم سے انحراف کیا ہے؟

یہ مخترعہ مفہوم اس وقت تک صحیح قرار نہیں پا سکتا، جب تک اس میں استمرار اور دوام کے دلائل یا داخلی قرائن کی وضاحت سامنے نہیں آتی۔ یہ کوئی انتہائی مخصوص قسم کی خردبین ہے، جو علمِ لدنی کی طرح، صرف غامدی گروہ ہی کے پاس ہے۔ اس لیے اس گروہ سے پہلے سب نے اسے عبوری سزا اور ہر زانی کے لیے عام سمجھا اور آج بھی پوری امت، اس شرذمۂ قلیلہ کے سوا، یہی سمجھ رہی ہے۔

اس خُردبینی تفسیر کی رو سے حسبِ ذیل گھپلے ان آیات کے مفہوم میں واقع ہوتے ہیں:

- یہ عبوری سزا نہیں، مستقل سزا ہے (جب کہ ایسا نہیں ہے)۔
- اسے عبوری سزا قرار دینے والی روایات غیر صحیح ہیں (جب کہ پوری اُمت ان کو مانتی ہے)۔
- سورت نور کی آیت ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ...﴾ کا ان آیات سے کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ وہ زنا کے عام مجرموں کے لیے ہے، چاہے وہ شادی شدہ ہوں یا کنوارے (جب کہ امت اس کو خاص مانتی ہے صرف کنوارے زانیوں کے لیے)۔
- پیشہ ور بدکار مرد و عورت یا یاری آشنائی کو مستقل معمول بنانے والوں کو اگر حکومت یا عدالت چاہے تو ایسے غنڈوں، بدمعاشوں کو تعزیر کے طور پر رجم کی سزا دے سکتی ہے (جب کہ امت کے نزدیک عادی زنا کاروں کی، عام زانیوں سے الگ، کسی مستقل سزا یا تعزیری سزا کا قرآن و حدیث میں کوئی وجود ہی نہیں ہے)۔
- عہدِ رسالت میں ایسے صحابہ اور صحابیات موجود تھیں، جنھوں نے قحبہ گری کو

پیشہ بنایا ہوا تھا یا یاری آشنائی (چھپی بدکاری) ان کا معمول تھا۔ انہی کو اس غنڈہ گردی اور بدمعاشی کی وجہ سے رجم کی سزا دی گئی تھی۔ یہ محض زنا کی سزا نہیں تھی، بلکہ یہ محاربہ ہے۔ (اُمتِ مسلمہ کے نزدیک آیتِ محاربہ کا یہ انطباق ایک طرف قرآن کی معنوی تحریف ہے، دوسرے، صحابۂ کرام کے خلاف ژاژ خائی اور عہدِ رسالت کے صالح ترین معاشرے کے خلاف ہذیان گوئی ہے۔ نعوذ باللہ من ذلك ألف ألف مرة)

غبار آلود چہرے پر غازہ پاشی:

عمار صاحب کے مذکورہ اقتباس اور اس گروہ کی دیگر توضیحات کی روشنی میں جن مولانا صاحب نے عمار صاحب پر صحابۂ کرام پر طعن و تشنیع کا الزام عائد کیا ہے، جو ان کے الفاظ میں پہلے گزر چکا ہے، وہ سوفی صد درست ہے اور سورت نساء کی آیات میں جن گھپلوں یا انحراف کی ہم نے نشان دہی کی ہے، آخری گھپلے سے وہ الزام روزِ روشن کی طرح واضح ہو کر ایک حقیقت ثابتہ بن کر سامنے آجاتا ہے، لیکن اللہ بچائے ایسی ضد اور انانیت سے کہ گمراہی کے واضح ہو جانے کے باوجود بھی اپنے دھڑے کی حمایت میں غلطی کا ارتکاب جاری رکھا جائے، بلکہ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے اپنے منہ پر مزید کالک مل لی جائے اور اپنے غبار آلود چہرے کو صاف کرنے کے بجائے اسی پر غازہ پاشی کر کے اس کو مزید بدنما بنا لیا جائے۔ عمار صاحب نے بھی اپنے گمراہ کن نظریے کے عارض و رخسار کو سنوارنے کے لیے ایسی ہی بھونڈی کوشش کی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں:

> ''تاہم مولانا محترم نے یہ سامنے کی بات نظر انداز کر دی ہے کہ عہدِ نبوی کے معاشرے نے اخلاقی تزکیہ و تطہیر کے سارے مراحل ایک ہی جست میں طے نہیں کر لیے تھے اور اس معاشرے میں آپ

کے تربیت یافتہ اور بلند کردار صحابہ کے علاوہ منافقین اور تربیت سے محروم کمزور مسلمانوں کی بھی ایک بڑی تعداد موجود تھی، جو مختلف اخلاقی اور معاشرتی خرابیوں میں مبتلا تھی اور ان کی اصلاح و تطہیر کا عمل، جتنا بھی ممکن تھا، ایک تدریج ہی کے ساتھ ممکن تھا۔

''اس طرح کے گروہوں میں نہ صرف پیشہ ورانہ بدکاری اور یاری آشنائی کے تعلقات کی مثالیں پائی جاتی تھیں، بلکہ اپنی مملوکہ لونڈیوں کو زنا پر مجبور کر کے ان کے ذریعے سے کسبِ معاش کا سلسلہ بھی جاری و ساری تھا، چناں چہ قرآن مجید کو اس تناظر میں اس بات کی باقاعدہ وضاحت کرنا پڑی کہ جن لونڈیوں کو اپنی مرضی کے خلاف مجبوراً اس دھندے میں ملوث ہونا پڑتا ہے، اللہ تعالیٰ ان سے کوئی مواخذہ نہیں کرے گا۔''[1]

یہ پورا اقتباس غلطیہائے مضامین کا آئینہ دار ہے۔ صحابۂ کرام کا مقدس ترین اور پاکباز ترین گروہ بھی کتنا مظلوم ہے کہ جس کی پاکیزگی و طہارتِ کردار کی گواہی خود اللہ نے دی ہے، اس کے کردار ہی کو ہر ''علم و تحقیق'' کا مدعی داغ دار ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ایسا دلیل کی بنیاد پر نہیں، بلکہ اپنے خود ساختہ نظریات کے اثبات کے لیے اپنے مفروضات کی بنیاد پر کرتا ہے۔

اہلِ سنت کا متفقہ عقیدہ ہے کہ تمام امت میں خلفائے ثلاثہ بالترتیب افضل ترین ہیں اور چوتھے نمبر پر سیدنا علی ہیں۔ رضی اللہ عنہم لیکن تینوں خلفائے راشدین کو، مسلمانی کا دعویٰ کرنے والا ایک گروہ، منافق، مرتد اور ظالم غاصب سمجھتا اور باور کراتا ہے۔ کیوں؟ کیا اس کے پاس اللہ تعالیٰ کے نازل کردہ قرآن سے بھی بڑھ کر کوئی دلیل ہے؟ اس سے بڑھ کر تو کیا، سرے سے کوئی دلیل ہی نہیں ہے۔

[1] ''الشریعہ'' خصوصی اشاعت (ص: ۱۸۸، جون ۲۰۱۴ء)

پھر وہ کیوں اس ظلم اور ہٹ دھرمی کا مظاہرہ کرتا ہے؟ صرف اس لیے کہ اس نے اپنی طرف سے ایک مفروضہ گھڑا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سیدنا علی کو اپنا ''وصی'' بنایا تھا، اس لیے آپ کی وفات کے بعد خلافت کے حق دار سیدنا علی رضی اللہ عنہ تھے، خلفائے ثلاثہ نے یہ حق غصب کر کے نہ صرف ظلم کیا، بلکہ اپنے کفر و نفاق کا بھی اظہار کر دیا۔ نعوذ باللہ من ذلك الهفوات.

شاید کوئی شخص کہے کہ شیعہ تو مسلمان ہی نہیں، کسی مسلمان کی مثال پیش کریں۔ تو لیجیے! ایک مسلمان مفکر کی مثال سن لیجیے!

مولانا سید ابو الاعلیٰ مودودی مرحوم نے جب ''رسوائے زمانہ'' کتاب ''خلافت و ملوکیت'' لکھی تو سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کو ہدفِ طعن بنانے کے لیے کئی مفروضے قائم کیے، مثلاً: انھوں نے ''طلقا'' کو بڑے بڑے عہدوں کے منصب پر فائز کر دیا، ان کا سیکرٹری مروان بن حکم جیسا شخص تھا، انھوں نے بیت المال سے بڑی بڑی رقمیں اپنے خاندان کے لوگوں کو بطورِ عطیہ دیں، ان کے مقرر کردہ گورنران بدکرار تھے، وغیرہ وغیرہ۔

ان باتوں کے ان کے پاس کیا ''دلائل'' تھے؟ کوئی ایک بھی صحیح روایت نہیں تھی اور نہ ہے، بلکہ تاریخ ہی کی دوسری صحیح روایات سے ان کی تردید ہوتی ہے، لیکن انھوں نے مفروضات و مزعومات قائم کیے تھے، ان کا اثبات ان ہی کذاب راویوں کی بیان کردہ روایات سے ہوسکتا تھا، اس لیے انھوں نے دونوں قسم کی روایات میں سے ''حسنِ انتخاب'' کی یہ مثال پیش کی کہ ہر وہ روایت تو قبول کر لی، جس سے ان کی یہ ''ضرورت'' پوری ہوجائے کہ سیدنا عثمان کی شخصیت داغ دار ہوجائے اور اس کے برعکس دوسری صحیح روایات کو جو صحابہ کے مجموعی کردار کے عین مطابق تھیں، نظر انداز کر دیں۔ گویا ع

پسلی پھڑک اُٹھی نگاہِ انتخاب کی

اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب ''خلافت و ملوکیت کی تاریخی و شرعی حیثیت'' جو مولانا مودودی کی محولہ کتاب کا مفصل ردّ ہے۔

فراہی گروہ کا مفروضہ:

فراہی گروہ (حمید الدین فراہی، مولانا اصلاحی، جاوید احمد غامدی اور عمار خاں سمیت دیگر ہم نوا و متاثرین) اور دیگر منکرینِ حدیث نے مفروضہ گھڑا کہ اسلام میں زنا کی سزا صرف ایک ہی ہے، سو کوڑے۔ اب مشکل یہ پیش آئی کہ نبیِ اکرم ﷺ نے زنا کے مجرموں کو رجم کی سزا دی ہے، آپ کے بعد خلفائے راشدین نے بھی دی ہے تو وہ کیا ہے؟ اور کس بنیاد پر دی ہے؟ تو اس کے لیے ایک دوسرا مفروضہ قائم کیا کہ یہ عام زانی کی سزا نہیں ہے، بلکہ پیشہ ور زانیوں، بدمعاشوں اور غنڈوں کے لیے ہے، یعنی یہ سزا زنا کی نہیں، غنڈہ گردی اور بدمعاشی کی ہے۔

اس کی دلیل کیا ہے؟ تو ایک تیسرا مفروضہ قائم کیا یا ''دلیل'' تراشی کہ وہ آیتِ محاربہ کے لفظ ﴿اَنْ یُّقَتَّلُوْٓا﴾ [المائدۃ: ۳۳] میں داخل ہے، حالاں کہ محاربہ کی سزا میں ''رجم'' کسی طرح بھی نہیں آ سکتا۔ یہ قرآنِ کریم کی معنوی تحریف ہے۔ علاوہ ازیں اس گروہ کے بقول رجم کی احادیث ''آحاد'' ہیں اور قرآن کی ''عظمت'' کا مفہوم اس گروہ کے نزدیک یہ ہے کہ اخبارِ آحاد سے قرآن کے کسی حکم میں اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ رجم کا بطورِ حدِ شرعی انکار کی بنیاد بھی ان لوگوں کے زعمِ باطل میں یہی ہے کہ اس کو حد مان لینے سے قرآن کے حکم ﴿فَاجْلِدُوْا﴾ میں اضافہ ہو جاتا ہے، جس کا حق رسول اللہ ﷺ سمیت کسی کو بھی حاصل نہیں ہے۔

اگر اس گروہ کا یہ ''زعمِ باطل''، ''فاسد خیال'' اور ''ذہنی مفروضہ'' درست ہے تو کیا آیتِ محاربہ سے بطورِ تعزیر ''رجم'' کا استخراج اور اضافہ قرآن کی عظمت کے منافی نہیں ہے؟

اگر رسول، قرآن کے عموم کی تخصیص کرے تو وہ قرآن میں اضافہ اور قرآن کی ''عظمت'' کے خلاف ہے، حالاں کہ یہ حق اپنے رسول کو خود اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اور آپ قرآن کی سزائے محاربہ میں رجم کا اضافہ کریں تو وہ عین حق وصواب، بلکہ ''عظیم کارنامہ'' ہے، جس کا شرف چودہ سو سال کے بعد فراہی گروہ کو حاصل ہوا ہے۔ گویا آپ کا تبیینِ قرآنی کا حق، رسول کے حق سے بھی بڑھ کر ہے اور آپ کا منصبِ شریعت سازی، منصبِ رسالت سے بھی فزوں تر ہے۔ سُبْحَانَ اللّٰهِ، مَا أَعْظَمَ شَأْنَ هٰذِهِ الطَّائِفَة...!

عمار صاحب کی نہایت شوخ چشمانہ جسارت:

عمار صاحب نے بھی اپنے گروہ کے مفروضات کو سہارا دینے کے لیے (جیسا کہ ان کے مذکورہ اقتباس سے واضح ہے) ایک تو منافقین اور مسلمانوں کو ایک ہی سطح پر رکھا ہے اور دونوں کا کردار یکساں باور کرانے کی مذموم سعی کی ہے، حالاں کہ منافقین کا کردار، ان کے دلوں میں مستور کفر و نفاق کا نتیجہ تھا، ان کی کسی عملی کوتاہی کا مظہر نہیں تھا۔ جب کہ مسلمانوں (صحابہ) سے کردار کی کسی کمزوری کا اظہار ہوا ہے (جس سے کسی کو انکار نہیں ہے) تو وہ ایمانی کمزوری کے نتیجے میں نہیں، بلکہ بشری تقاضوں کی وجہ سے ہوا ہے، کیوں کہ معصومیت کا مقام، سوائے انبیا کے کسی کو حاصل نہیں ہے۔

صحابۂ کرام کا اصل شرف یہ نہیں ہے کہ ان سے غلطی یا کسی کمزوری کا صدور نہیں ہوسکتا تھا یا نہیں ہوا، بلکہ ان کا اصل شرف یہ ہے کہ وہ سب ایمان

کے نہایت اعلیٰ درجے پر فائز تھے، فرقِ مراتب بھی ان کے اندر یقیناً تھا، لیکن فرقِ مراتب کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ان میں سے کچھ ایسے بھی تھے کہ وہ مرتکبِ گناہ ہی نہیں ہوئے، بلکہ کسی کبیرہ گناہ کے ارتکاب کو انھوں نے بطورِ پیشہ، بطورِ عادت اپنائے رکھا ہو۔ تربیتی مدارج کے نام پر کسی ادنیٰ سے ادنیٰ صحابی یا صحابیہ کی بابت بھی ہم یہ تصور نہیں کر سکتے (جیسا کہ عمار صاحب کے اقتباس کا اقتضا ہے) یہ سراسر صحابہ کی توہین اور ان پر بلا جواز طعن و تشنیع ہے، جس کا مرتکب اہلِ علم بجا طور پر عمار صاحب سمیت تمام فکرِ فراہی کے حاملین کو قرار دے رہے ہیں۔ ہم ان صحابہ پر اس قسم کی اتہام بازی پر یہی کہیں گے:

﴿سُبْحٰنَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ﴾ [النور: ١٦]

''تو پاک ہے، یہ بہت بڑا بہتان ہے۔''

اور اس مضمون کے پڑھنے والوں سے بھی ہم عرض کریں گے کہ وہ سیدنا ماعز اور غامدیہ جُہَیْنِیَہ (صحابیہ) رضی اللہ عنہما کی بابت غامدی گروہ کی ژاژ خائی پر قرآن کی یہ آیت پڑھ کر ان کی طہارتِ کردار کا اعلان کریں:

﴿لَوْلَآ اِذْ سَمِعْتُمُوْهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بِاَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَّقَالُوْا هٰذَآ اِفْكٌ مُّبِيْنٌ﴾ [النور: ١٢]

''کیوں نہ جب تم نے اسے سنا تو مومن مردوں اور مومن عورتوں نے اپنے نفسوں میں اچھا گمان کیا اور کہا کہ یہ صریح بہتان ہے۔''

عمار صاحب سے گزارش:

بنا بریں بعض صحابہ کی بعض بشری کمزوریوں کی فلسفہ آرائی سے مذکورہ صحابہ وصحابیہ کا پیشہ ور زانی اور زانیہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ آپ ان کی غنڈہ گردی اور قحبہ گری کو کسی دلیل سے ثابت کریں، اس کے بغیر یہ پاک باز صحابہ صرف ایک

مرتبہ غلطی کر لینے کی وجہ سے نہ پیشہ ور بدمعاش اور چکلے چلانے والے ثابت ہوسکتے ہیں اور نہ اس سے آپ کے خود ساختہ نظریۂ رجم کا اثبات ممکن ہے۔ اس سے کم از کم آپ فوری اظہارِ براءت کر کے اس ضال اور مضل گروہ کے دامِ ہم رنگِ زمین سے نکل آئیں تو اس سے آپ کا دنیوی وقار بھی بلند ہوگا اور آخرت میں بھی سرخ روئی آپ کا مقدر ہوگی، بصورتِ دیگر ﴿خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ﴾[الحج: ۱۱] کا مصداق۔

ہماری خواہش، آرزو اور دعا ہے کہ آپ پہلی صورت اختیار کر کے دوسری صورت کے خطرناک انجام سے اپنے آپ کو بچا لیں ؎

من نہ گویم آں مکن ایں کن
مصلحت بیں و کارِ آساں کن

ایک اور ستم ظریفی:

مذکورہ اقتباس میں عمار صاحب نے ایک اور ستم ظریفی یہ کی ہے کہ سورۃ النور کی آیت: ﴿وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ﴾ کا مصداق بھی (نعوذ باللہ) عہدِ رسالت کے اُن مسلمانوں (صحابہ) کو قرار دے دیا ہے، جنھوں نے ان کے زعمِ فاسد میں زنا کاری کے اڈے کھول رکھے تھے اور جن کو وہ غنڈہ، بدمعاش اور قحبہ ثابت کرنے پر تلے ہوئے ہیں۔ اس آیت سے وہ مزید یہ باور کرا رہے ہیں کہ یہ مسلمان اپنی مملوکہ لونڈیوں سے بھی زنا کاری کروا کے پیسے کماتے تھے۔ یہ گھناؤنا الزام تو آج تک دشمنانِ صحابہ میں سے بھی کسی نے صحابہ پر نہیں لگایا ہوگا۔ کاش! ع

کرتا کوئی اس بندۂ گستاخ کا منہ بند

حالاں کہ اس آیت کا تعلق اسلام سے قبل زمانۂ جاہلیت کے اہلِ عرب سے یا اسلام کے بعد رئیس المنافقین عبداللہ بن اُبی سے ہے، جو اپنی لونڈیوں

سے پیسوں کی خاطر ان کو مجبور کر کے زنا کا پیشہ کروایا کرتا تھا، جیسا کہ صحیح مسلم کی روایت کے حوالے سے یہ بات گزر چکی ہے۔ اسلام نے ان کو اس سے منع کیا۔

تفسیر ''احسن البیان'' میں ہے:

''زمانۂ جاہلیت میں لوگ محض دنیوی مال کے لیے اپنی لونڈیوں کو بدکاری پر مجبور کرتے تھے، چناں چہ خواہی نخواہی انھیں یہ داغِ ذلت برداشت کرنا پڑتا۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ایسا کرنے سے منع فرما دیا۔ ﴿إِنْ أَرَدْنَ﴾ غالب احوال کے اعتبار سے ہے، ورنہ مقصد یہ نہیں ہے کہ اگر وہ بدکاری کو پسند کریں تو پھر تم ان سے یہ کام کروا لیا کرو، بلکہ حکم دینے کا یہ مقصود ہے کہ لونڈیوں سے دنیا کے تھوڑے سے مال کے لیے یہ کام مت کرواؤ، اس لیے کہ اس طرح کی کمائی ہی حرام ہے۔''

ڈی۔این۔اے ٹیسٹ
لعان اور تحقیقِ نسب کے جدید ذرائع

اس عنوان کے تحت عمار صاحب نے تحقیقِ نسب کے جدید ذرائع (ڈی، این، اے ٹیسٹ وغیرہ) کو چار گواہوں کے قائم مقام قرار دینے کی تجویز پیش کی ہے۔ یہ بھی دراصل غامدی صاحب ہی کے موقف کی ہم نوائی ہے۔ غامدی صاحب حدِ زنا کے ثبوت کے لیے چار مسلمان گواہوں کی عینی شہادت کو ضروری نہیں سمجھتے، بلکہ ان کے نزدیک بغیر گواہوں کے قرائن سے بھی زنا کا اثبات ہوسکتا ہے۔ قرآن نے ان کے بقول اس کے لیے چار گواہ ضروری قرار نہیں دیے، حالاں کہ قرآن کریم میں تین مقامات پر چار گواہوں کو ضروری قرار دیا گیا ہے۔ ایک سورت نساء (آیت: ۱۵) میں۔ دوسرے سورۃ النور (آیت: ۴) میں۔ تیسرے سورۃ النور (آیت: ۱۳) میں۔ ان تینوں آیتوں میں ثبوتِ زنا کے لیے چار عینی گواہوں کے مطالبے کی صراحت ہے۔

چار مسلمان مردوں کی گواہی کے لیے ضروری ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر نہ حدِ زنا کا اِثبات ہوسکتا ہے اور نہ نسب کا۔

لیکن غامدی صاحب کی تقلید اور ان کی وکالتِ صفائی میں عمار صاحب نے غامدی ہی کے تال سُر میں یہ راگ اَلاپا ہے:

''اگر شوہر اپنی بیوی پر بدکاری کا الزام لگائے تو شریعت نے اسے

چار گواہ پیش کرنے کا پابند نہیں کیا ہے۔'' [1]

یہ کون سی شریعت ہے، جس کے حوالے سے عمار صاحب یہ دعویٰ کر رہے ہیں؟ شریعتِ اسلامیہ تو الزامِ زنا کے اثبات کے لیے چار گواہوں کو ضروری قرار دیتی ہے اور شریعتِ اسلامیہ نام ہے قرآن و احادیثِ صحیحہ کا۔ قرآن میں تین مقامات پر اس کا ذکر ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ قرآن میں تو عام الزام لگانے والوں کے لیے یہ حکم ہے، خاوند اگر الزام لگائے تو اس کے لیے اس شرط کی پابندی نہیں ہے تو یہ قرآن فہمی بھی قابلِ ماتم ہے۔ قرآن کے الفاظ پر غور فرمائیں:

﴿وَ الّٰتِیْ یَاْتِیْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِّسَآئِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَةً مِّنْكُمْ﴾ [النساء: ۱۵]

''تمھاری عورتوں میں سے جو بدکاری کا ارتکاب کرے تو تم اپنے (مسلمان مردوں میں سے) چار گواہ پیش کرو۔''

کیا ''اپنی عورتوں'' میں ایک مسلمان کی اپنی وہ بیوی شامل نہیں ہوگی، جو بے حیائی (فاحشہ) کی مرتکب ہوگی؟ پھر شوہر کے لیے بھی چار گواہ کی پابندی کیوں نہیں ہوگی؟

دوسری آیت کے الفاظ ملاحظہ فرمائیں:

﴿وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤]

''وہ لوگ جو پاک دامن عورتوں پر (زنا کا) بہتان لگائیں، پھر چار گواہ پیش نہ کریں تو انھیں اسّی کوڑے مارو (قذف کی سزا دو)۔''

کیا محصنات (پاک دامن عورتوں) میں ایک مسلمان کی اپنی بیوی شامل

[1] ''الشریعۃ'' (ص: ۱۸۳)

نہیں ہے؟ پھر اس کے لیے چار گواہوں کی پابندی کیوں ضروری نہیں؟

قرآن کریم کی ان واضح آیات کے بعد حدیث ملاحظہ ہو۔ سیدنا سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ بیان فرماتے ہیں کہ میں نے سوال کیا: اے اللہ کے رسول!

"إِنْ وَجَدْتُّ مَعَ امْرَأَتِي رَجُلًا أُمْهِلُهُ حَتّٰى آتِيَ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ"

''اگر میں (اپنی آنکھوں سے) اپنی بیوی کے پاس کسی آدمی کو پالوں تو کیا میں اس شخص کو اس وقت تک مہلت دوں (چھوڑے رکھوں) جب تک میں چار گواہ نہ لے آؤں؟''

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا: ﴿نَعَمْ﴾[1] ''ہاں۔''

اس سے معلوم ہوا کہ اگر شوہر بھی اپنی بیوی پر زنا کا الزام عائد کرے گا یا بہ چشم خود بھی ملاحظہ کرے گا، تب بھی اس کو اس کے خلاف کسی قسم کی کارروائی کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اگر وہ چاہتا ہے کہ وہ اپنی بدچلن بیوی کو سزا دلوا کر کیفرِ کردار تک پہنچائے تو عدالت میں چار گواہ پیش کیے بغیر وہ ایسا نہیں کرسکتا۔

لعان کی صورت:

البتہ شوہر کے لیے، چوں کہ بیوی کی یہ نازیبا حرکت دیکھ لینے کے بعد، برداشت کرنا نہایت مشکل، بلکہ ناممکن ہے، لیکن چار گواہ بھی پیش کرنا کارے دارد ہے، جب کہ چار گواہ پیش نہ کرنے کی صورت میں زنا کا الزام لگانے والے کے لیے قذف کی حد (اسّی کوڑے) ہے۔ تاہم شریعت نے اس کا حل یہ پیش کیا ہے کہ وہ اپنی بیوی سے لعان کر لے۔ اس صورت میں دونوں کے درمیان ہمیشہ کے لیے جدائی ہو جائے گی اور دونوں دنیوی سزا سے بچ جائیں گے، خاوند کو قذف (تہمت) کی اور عورت کو زنا کی حد نہیں لگے گی۔

[1] صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب اللعان، رقم الحديث (١٤٩٨)

البتہ عام لوگوں کے لیے شریعت کا قانون یہ ہے کہ جو اپنی بیوی کے علاوہ کسی مرد یا عورت پر زنا کا الزام عائد کرتا ہے اور وہ چار گواہ پیش کرنے سے قاصر رہتا ہے تو الزام لگانے والا ایک ہو یا ایک سے زیادہ دو یا تین ہوں (چار پورے نہ ہوں) تو سب قذف کی سزا (اسّی، اسّی کوڑوں) کے مستحق ہوں گے۔ چناں چہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے دورِ خلافت میں سیدنا مغیرہ بن شعبہ پر زنا کا الزام لگایا گیا اور الزام لگانے والوں نے چار گواہ بھی پیش کر دیے، لیکن تین گواہوں نے تو گواہی دے دی، چوتھے گواہ نے صراحتاً زناکاری کی گواہی دینے سے انکار کر دیا، صرف یہ کہا: میں نے امرِ قبیح تو ضرور دیکھا، لیکن اصل کام ہوتے ہوئے نہیں دیکھا۔ سیدنا عمر نے اللہ اکبر کہا اور اللہ کی حمد بیان کی (کہ اللہ نے سیدنا مغیرہ کو زنا کی سزا سے بچا لیا) اور باقی تینوں گواہوں پر قذف کی حد جاری کی۔[1]

لعان کے بعد بچہ صحیح النسب نہیں مانا جائے گا:

لعان کے نتیجے میں صرف میاں بیوی کے درمیان ہی جدائی نہیں ہوگی، بلکہ اس کے بعد پیدا ہونے والا بچہ بھی صحیح النسب نہیں مانا جائے گا اور وہ ماں کی طرف منسوب ہوگا۔ اس سلسلے میں عمار صاحب لکھتے ہیں:

> ''لعان کا دوسرا قانونی اثر یہ مرتب ہوگا کہ عورت جس بچے کو جنم دے گی، اس کا نسب اس کے شوہر سے ثابت نہیں مانا جائے گا۔ اس آخری نکتے کے حوالے سے دورِ جدید میں یہ اجتہادی بحث شروع ہوگئی ہے کہ اگر جدید طبی ذرائع کی مدد سے بچے کے نسب کی تحقیق ممکن ہو اور عورت یہ مطالبہ کرے کہ اس پر زنا کا الزام جھوٹا ہے، اس لیے سائنسی ذرائع سے تحقیق کرنے کے بعد اگر ثابت ہو جائے کہ بچہ اس کے شوہر

---

[1] إرواء الغليل (۸/ ۲۸۔ ۲۹) شیخ البانی نے اس کی سند کو صحیح کہا ہے۔

ہی کا ہے تو بچے کے نسب کو اس سے ثابت قرار دینا درست ہوگا؟

''میرا طالب علمانہ نقطہ نظر یہ ہے کہ عورت کا یہ مطالبہ درست اور اس کو وزن دینا مقاصدِ شریعت کے عین مطابق ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے لعان کے بعد بچے کے نسب کو شوہر سے منقطع کرنے کا جو طریقہ بتایا ہے، اس کا مقصد بدیہی طور پر یہ نہیں ہوسکتا کہ اگر بچے کے نسب کی تحقیق ممکن ہو تو بھی عورت کو اپنے اوپر عائد کیے جانے والے الزام کی صفائی کا موقع نہ دیا جائے اور بچے کو اپنے نسب کے ثبوت کے حق سے محروم رکھا جائے۔ دورِ قدیم میں چوں کہ تحقیقِ نسب کا کوئی قابلِ اعتماد ذریعہ میسر نہیں تھا، اس لیے شریعت نے اتنا ہی حکم دینے پر اکتفا کی جو نصوص میں بیان ہوا ہے۔ تاہم اگر آج ایسا قابلِ اعتماد ذریعہ موجود ہو تو عورت اور بچے، دونوں کے حق کے تحفظ کے لیے اس سے مدد لینا شریعت کے مقصد اور منشا کے خلاف نہیں، بلکہ اس کے عین مطابق ہوگا.... (لہٰذا) اگر بیوی الزام کا انکار کرتے ہوئے سائنسی ذرائع کی مدد سے نسب کی تحقیق کا مطالبہ کرے اور طبی تحقیق سے اس کا دعویٰ درست ثابت ہوجائے تو بچے کے نسب کو اس کے باپ سے تسلیم کیا جائے۔''[1]

ہم عرض کریں گے کہ عزیز موصوف کا یہ ''اجتہاد'' ان منحرفین اور سیکولر لابی کی ہم نوائی کے علاوہ تین مفروضوں پر قائم ہے:

اول یہ کہ شریعتِ اسلامیہ ابدیت اور کاملیت کے وصف سے محروم ہے اور اس میں بعد میں پیش آنے والے حالات و واقعات کا کوئی حل نصوص کے

[1] ''الشریعۃ'' (ص:۱۸۴)

دائرے میں رہتے ہوئے ممکن نہیں ہے۔ اسی لیے یہ گروہ آزادانہ اجتہاد کا قائل ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ نصوص سے بالا ہو کر احکامِ اسلام کو حالات کے مطابق ڈھالنا اور ان میں اصلاح و ترمیم کرنا، جب کہ علمائے اسلام کے نزدیک شریعتِ اسلامیہ اس ذاتِ باری تعالیٰ کی نازل کردہ ہے، جو ''مَا كَانَ وَمَا يَكُوْنُ'' کے علم سے متصف ہے۔

اس لیے اللہ کا کوئی حکم ایسا نہیں ہے، جس پر عمل کسی زمانے میں ناممکن ہو جائے یا پیش آنے والے کسی نئے مسئلے کا حل اس میں نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔ بلاشبہہ اجتہاد ناگزیر ہے اور اس کی اہمیت و ضرورت ہر دور میں مسلّم رہی ہے، آج بھی ہے اور آیندہ بھی رہے گی۔ آج کل متعدد اسلامی ملکوں میں ایسی فقہی اکیڈمیاں کام کر رہی ہیں، جن کے پیشِ نظر عصرِ حاضر کے جدید مسائل کا حل اور اُن کے انطباق کا طریقہ ہی زیرِ غور ہے اور اس کے لیے وہ اپنی اجتہادی کاوشیں بروئے کار لا رہے ہیں، لیکن ان علمائے اسلام کے نزدیک اجتہاد کا مطلب، حمل النظیر علی النظیر ہے، جس میں نصوصِ صریحہ سے انحراف نہیں ہوتا، بلکہ انھی سے مستنبط اور انھی کے دائرے میں ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک نصوصِ شریعت کو نظر انداز کر کے مسئلے کے حل کے لیے آزادانہ سعی و کوشش ''اجتہاد'' نہیں، انحراف ہے۔ راہِ مستقیم نہیں، زیغ و ضلال ہے اور اسلام کی ابدیت و کاملیت کی نفی ہے۔

علاوہ ازیں وہ ''انفرادی اجتہاد'' کے بجائے ''اجتماعی اجتہاد'' کے قائل ہیں اور یہی وقت کی شدید ضرورت بھی ہے، جس سے وقت کے چیلنجوں کا مقابلہ ممکن ہے۔ انفرادی اجتہاد سے کسی بھی نئے مسئلے کا حل بالعموم نہیں نکل رہا ہے، بلکہ بعض دفعہ مزید انتشارِ فکر کا باعث بن رہا ہے۔

دوسرا مفروضہ یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی پر زنا کا جھوٹا الزام لگا سکتا ہے۔ اس لیے عین ممکن ہے کہ عورت انکارِ زنا میں سچی ہو اور بچہ صحیح النسب ہو، لیکن ہمارے خیال میں ایسا عام طور پر ممکن نہیں ہے۔ کوئی خاوند اپنی بیوی پر ایسا الزام عائد نہیں کرتا۔ شبہہ تو ظاہر کر سکتا ہے اور کئی کرتے ہیں، لیکن سچ مچ الزام عائد کر کے لعان کے لیے تیار ہو جائے، ایسا نہایت مشکل ہے کہ وہ الزام لگانے میں جھوٹا بھی ہو اور لعان بھی کر لے۔ لعان کرنے والا خاوند کبھی جھوٹا نہیں ہو سکتا۔ ہاں عورت انکارِ زنا میں جھوٹی ہو سکتی ہے اور بالعموم وہ جھوٹی ہی ہوتی ہے، لیکن اقرار کی صورت میں ذلت و رسوائی کے علاوہ حدِ رجم کا بھی اس کو خطرہ ہوتا ہے۔ اسی لیے اسلام نے لعان کی صورت میں پیدا ہونے والے بچے کا الحاق ماں کے ساتھ ہی کیا ہے، باپ کے ساتھ اس کے نسب کے امکان کو تسلیم ہی نہیں کیا۔

صحیح مسلم میں دو واقعے مذکور ہیں۔ ایک واقعہ ہے کہ جس عورت کے ساتھ اس کے خاوند نے لعان کیا، وہ حاملہ تھی، اس کا وہ بیٹا (پیدا ہونے کے بعد) اپنی ماں کی نسبت ہی سے بلایا جاتا تھا۔ پھر یہی سنت جاری ہوگئی کہ وہ بیٹا ہی ماں کا وارث اور وہ ماں اس کی وارث ہوگی۔

"وَكَانَتْ حَامِلًا، فَكَانَ ابْنُهَا يُدْعىٰ إِلَى أُمِّهِ، ثُمَّ جَرَتِ السُّنَّةُ إِنَّهُ يَرِثُهَا وَتَرِثُ مِنْهُ مَا فَرَضَ اللّٰهُ لَهَا"[1]

دوسرے واقعے میں ہے، ایک آدمی نے رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں اپنی بیوی سے لعان کیا تو رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں کے درمیان جدائی کروا دی۔

«وَأَلْحَقَ الْوَلَدَ بِأُمِّهِ»[2] "اور بچے کا الحاق ماں کے ساتھ کر دیا۔"

[1] صحيح مسلم، باب اللعان، رقم الحديث (١٤٩٢)

[2] صحيح مسلم، رقم الحديث (١٤٩٤)

گویا شریعتِ اسلامیہ میں اس عورت کے انکارِ زنا میں سچے ہونے کے امکان کو تسلیم ہی نہیں کیا، جس سے اس کے خاوند نے لعان کیا ہو۔ جب واقعہ یہ ہے تو ڈی، این، اے کے ذریعے سے تحقیقِ نسب کی ضرورت ہی کیا ہے؟ اس مسئلے میں شریعت نے اجتہاد کی گنجایش ہی نہیں رکھی ہے، بلکہ قطعی فیصلہ کر دیا ہے کہ لعان والی عورت سے پیدا ہونے والے بچے کا انتساب باپ کی طرف نہیں، بلکہ ماں ہی کی طرف ہوگا، باپ کے ساتھ نسب ملنے ملانے کے امکان ہی کو تسلیم نہیں کیا۔

تیسرا مفروضہ عمار صاحب کے ''اجتہاد'' میں یہ کارفرما ہے کہ ڈی، این، اے ٹیسٹ تحقیقِ نسب کا قابلِ اعتماد ذریعہ ہے، لیکن ہمارے ملک میں کرپشن کی جو گھمبیر صورتِ حال ہے، اس کی موجودگی میں کسی طبی رپورٹ کو قابلِ اعتماد قرار دیا جا سکتا ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں۔

جو شخص بھی ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ حاصل کرنا چاہے گا تو چار مراحل سے گزر کر ہی وہ رپورٹ اس کو حاصل ہوگی:

1. ایک وہ شخص جو نمونہ حاصل کرے گا۔
2. دوسرا وہ فنی ماہر جو اس کو تحلیل کرے گا۔
3. تیسرا وہ ڈاکٹر جو اس کی کیفیت و نوعیت کا تجزیہ کر کے نتیجہ تحریر کرے گا۔
4. چوتھا وہ جو اسے کمپوز کرے گا۔

وصول کرنے والا پانچواں شخص ہوگا۔

کیا مذکورہ چاروں مراحل قابلِ اعتماد اور یقینی ہیں؟ کیا ان میں کسی بھی مرحلے پر گڑبڑ کا کوئی امکان نہیں ہے؟ پھر ایسی مشکوک رپورٹ پر کس طرح ایک مسلمان یا اس کے پورے کنبے اور خاندان کی عزت کو داؤ پر لگایا جا سکتا ہے؟ اور کس طرح ایک نامعلوم نسب کو کسی کے ساتھ ملایا جا سکتا ہے؟

قابلِ اعتماد ماننے کی صورت میں لعان کی حیثیت ہی ختم ہو جائے گی:

پھر اس کا ایک اور پہلو قابلِ غور ہے، فرض کر لو ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ سو فی صد درست ہے تو اس سے جہاں یہ ثابت ہوسکتا ہے کہ نطفہ باپ ہی کا ہے، لہٰذا بچہ صحیح النسب ہے، اس کا نسب باپ کے ساتھ ملایا جائے، لیکن اس رپورٹ سے اس کے برعکس یہ بھی تو ثابت ہوسکتا ہے کہ یہ نطفہ واقعی کسی زانی کا ہے نہ کہ شوہر کا، پھر کیا ہوگا؟

اگر اس ٹیسٹ کو یقین کی حد تک قابلِ اعتماد سمجھا جائے گا تو مسئلہ لعان کی ساری نوعیت ہی تبدیل ہو جائے گی۔ شریعت میں تو لعان کے بعد دونوں میاں بیوی، قذف اور زنا کی سزا سے بچ جاتے ہیں، لیکن اگر ٹیسٹ فیصلہ کن ہوگا تو پھر تو دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ ہو جائے گا۔ اس صورت میں خاوند الزامِ زنا میں جھوٹا ثابت ہوا تو وہ سزائے قذف کا مستحق قرار نہیں پائے گا؟ اور اگر عورت انکارِ زنا میں جھوٹی ہوئی تو کیا وہ سنگساری کی مستحق نہیں ہوگی؟

الغرض، بات صرف الحاقِ نسب ہی تک محدود نہیں رہے گی۔ اسلام کا نظامِ لعان ہی اتھل پتھل کا شکار ہو جائے گا، بلکہ سزائے زنا میں بھی اختلال آ جائے گا، کیوں کہ ٹیسٹ سے، بشرطیکہ رپورٹ صحیح ہو، یہ تو معلوم ہو جائے گا کہ نومولود کس کے نطفے سے ہوا ہے؟ اگر نطفہ زانی کا ہے تو کیا رپورٹ سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے یا ہو سکے گا کہ یہ زنا بالرضا تھا یا بالاکراہ؟ زنا بالرضا میں تو زانی اور زانیہ دونوں ہی سزائے رجم کے مستحق ہوتے ہیں، جب کہ اکراہ میں عورت کے لیے معافی کی گنجایش ہے۔

علمائے اسلام کا صحیح فیصلہ:

اس لیے علمائے اسلام کا یہ فیصلہ بالکل درست ہے کہ ڈی، این، اے

ٹیسٹ کو ثبوتِ جرم میں ایک قرینہ یا ضمنی شہادت کے طور پر تو استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن اس کی بنیاد پر کسی مجرم کو زنا کی سزا نہیں دی جا سکتی، جو سو کوڑے اور شادی شدہ زانی کے لیے رجم ہے۔ یہ سزا چار گواہوں کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتی۔ قرائن وشواہد کی بنیاد پر وہ کوئی سی بھی تعزیری سزا کا مستحق تو ہو سکتا ہے، لیکن رجم یا کوڑوں کی سزا کا مستحق نہیں ہوگا۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی، جس میں جدید و قدیم دونوں قسم کے علوم کے ماہرین شامل ہیں، اپنے ۱۹۱ ویں اجلاس (منعقدہ ۲۸۔ ۲۹ مئی ۲۰۱۳ء) میں دیگر اہم معاملات میں سفارشات پیش کیں، وہاں زیرِ بحث ٹیسٹ کے بارے میں بھی اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔

روز نامہ ''جنگ'' لاہور کی خبر ملاحظہ ہو:

> ''اسلام آباد۔ اسلامی نظریاتی کونسل نے کہا ہے کہ زنا بالجبر کے معاملے میں ڈی، این، اے ٹیسٹ بطورِ شہادت قابلِ قبول نہیں، البتہ اسے ضمنی شہادت کے طور پر لیا جا سکتا ہے۔ چیئرمین اسلامی نظریاتی کونسل مولانا محمد خان شیرانی کا کہنا ہے کہ زنا بالجبر میں ڈی، این، اے ٹیسٹ کارآمد ثابت نہیں ہوتا ہے، کیوں کہ زنا ایک ایسا جرم ہے کہ جس کے ثبوت کے لیے بہت احتیاط ضروری ہے، ڈی، این، اے ٹیسٹ وہاں کافی نہیں ہے۔''

اس فیصلے کی ایک واضح دلیل ہمیں ایک حدیث میں ملتی ہے اور اس کا تعلق بھی عہدِ رسالت کے ایک واقعۂ لعان ہی سے ہے۔ ہلال بن اُمیہ رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی اور اس شخص کا نام بھی بتلایا، جس کے ساتھ ان کی بیوی نے یہ کام کیا تھا، ان کا نام شریک بن سحماء تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان لعان کروا دیا اور یوں ان کے درمیان جدائی ہوگئی۔ اس کے بعد

رسول اللہ ﷺ نے صحابہ سے فرمایا:

''اگر ہونے والا بچہ اس اس طرح کا ہوا (اور ہلال بن اُمیہ کے کچھ جسمانی خدوخال بیان فرمائے) تو یہ واقعی (اپنے باپ) ہلال بن اُمیہ کا ہوگا اور اگر اس اس طرح کا ہوا (اور شریک بن سحماء کے کچھ جسمانی خدوخال بیان فرمائے) تو یہ شریک بن سحماء کا ہوگا۔''

جب بچہ پیدا ہوا تو وہ شریک بن سحماء کے جسمانی خدوخال کا حامل تھا۔ گویا بچے کی پیدائش، اس امر کا واضح قرینہ اور ضمنی شہادت بن گئی کہ عورت انکارِ جرم میں جھوٹی اور ہلال بن اُمیہ الزام لگانے میں سچے ہیں، لیکن اس نہایت واضح دلیل اور ضمنی شہادت کو چار گواہوں کا متبادل قرار نہیں دیا گیا اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ لَرَجَمْتُهَا»[1]

''اگر میں کسی کو بغیر دلیل کے رجم کرنے والا ہوتا تو میں اس عورت کو ضرور رجم کر دیتا۔''

حالاں کہ بچے کی ولادت نے سارے معاملے کو کھول دیا تھا اور جھوٹ سچ واضح ہوگیا تھا، اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے زنا کی سزا کے لیے جو نصابِ شہادت اللہ نے قرآن کریم میں بیان فرمایا ہے، اس کو اس کا متبادل قرار نہیں دیا۔ جب ایسا ہے اور نصوص کی اتنی اہمیت ہے تو اس کے مقابلے میں مشکوک ٹیسٹ کی مشکوک رپورٹ کو حتمی، قطعی اور نصابِ شہادت (چار عینی گواہوں) کے قائم مقام کس طرح قرار دیا جا سکتا ہے؟ یا لعان کے منطقی اور لازمی نتیجے کو ردّ و بدل کی سان پر کس طرح چڑھایا جا سکتا ہے؟

[1] صحيح مسلم، باب اللعان، رقم الحديث (١٤٩٦۔ ١٤٩٧)

حضرت مسیح علیہ السلام کی آمدِ ثانی:

اس عنوان کے تحت عمار صاحب نے اُمتِ مسلمہ کے اس متفقہ عقیدے کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت فرمائی ہے، جو صحیح اور متواتر احادیث سے ثابت ہے کہ قیامت کے قریب حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دوبارہ آسمان سے نزول ہوگا۔ غامدی گروہ ان متواتر احادیث کا اور نزولِ مسیح کا بھی منکر ہے۔

عمار صاحب اس مسئلے میں بھی سخت ذہنی خلجان کا شکار ہیں۔ اس کو مان کر وہ اہلِ سنت کے موقف کی صحت کا اعتراف بھی کرتے ہیں اور پھر ساتھ ہی اس کی ایسی باطل توجیہات بھی پیش کرتے ہیں، جن سے ان کے اس گروہ کے انکار کا بھی کچھ جواز نکل آئے، جس کی زلفِ گرہ گیر کے وہ اسیر ہو چکے ہیں۔

ملاحظہ فرمایئے! پہلے ان کا صحیح موقف۔ کاش وہ اپنی گفتگو کو اس حد تک ہی محدود رکھتے، کیوں کہ اس عقیدے کی صحت مان لینے کے بعد پھر ''اگر، مگر'' کی کیا تک ہے؟ لیکن بات تو: ﴿وَ اُشْرِبُوْا فِیْ قُلُوْبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرۃ: ۹۳] ''اور ان کے کفر کی وجہ سے ان کے دلوں میں اس بچھڑے کی محبت پلا دی گئی۔'' والی ہے، جو چھپائے نہیں چھپتی اور سات پردوں کے پیچھے سے بھی وہ اپنی ''جھلک'' دکھا رہی ہے۔ لیجیے! پہلے صحیح موقف سنیے اور پھر اسیریِ زلفِ دراز کا قصہ ملاحظہ فرمائیں:

> ''سیدنا مسیح علیہ السلام کی آمدِ ثانی سے متعلق میرا نقطہ نظر، سابقہ تحریر ''براہین'' (ص: ۶۹۰۔ ۷۱۰) میں بعض توضیحی اضافوں کے ساتھ حسبِ ذیل ہے:
>
> ① کتبِ حدیث میں متعدد روایات میں قیامت کے قریبی زمانے میں سیدنا مسیح علیہ السلام کے دنیا میں دوبارہ تشریف لانے اور دجال کو قتل کرنے کا ذکر ہوا ہے۔ محدثین کے معیار کے مطابق یہ روایات مستند

اور قابلِ اعتماد ہیں۔ اس لیے نبیِ مکرم ﷺ کی دوسری بہت سی پیش گوئیوں کی طرح، اس پیش گوئی کے سچا ہونے پر بھی یقین رکھنا آپ پر ایمان کا تقاضا ہے۔''[1]

دیکھ لیجیے! کتنی صاف اور واضح بات ہے، روایات کے مستند اور قابلِ اعتماد ہونے کا اعتراف ہے اور اس کو ماننا رسالتِ محمدیہ پر ایمان رکھنے کا تقاضا بھی۔

لیکن اس کے بعد گریز پائی یا انحراف یا رجعت قہقریٰ کا منظر بھی ملاحظہ ہو!

''② اس پیش گوئی سے متعلق علمی طور پر بعض اشکالات یقیناً پیش آتے ہیں، مثلاً: قرآن مجید کا اس اہم واقعے کی صراحت سے صَرفِ نظر کرنا اور متعلقہ احادیث میں بیان ہونے والے بعض امور کا بظاہر تاریخی واقعات کے مطابق نہ ہونا۔ تاہم چوں کہ بہ اعتبارِ سند یہ روایات قابلِ اعتماد ہیں اور ان میں وضع کے آثار نہیں پائے جاتے، اس لیے اشکالات کو اشکالات ہی کے درجے میں رکھنا زیادہ قرینِ احتیاط ہے۔ ان کی بنیاد پر پیش گوئی کا مطلقاً انکار کر دینا درست نہیں۔ خاص طور پر جب کہ روایات سے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ بالمعنیٰ نقل ہوئی ہیں اور کسی بھی واقعے سے متعلق تفصیلات کے نقل کرنے میں راویوں کا سوئے فہم کا شکار ہو جانا ذخیرۂ حدیث میں ایک جانی پہچانی چیز ہے۔''

یہ پورا اقتباس ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيٰنِ﴾ کا مظہر ہے، یعنی اقرار اور انکار کے آبِ شیریں اور آبِ تلخ یا قرآن کے الفاظ میں ﴿عَذْبٌ فُرَاتٌ﴾ اور ﴿مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ کی لہریں ساتھ ساتھ رواں ہیں۔ اللہ نے تو اپنی قدرتِ کاملہ سے ان دونوں متضاد لہروں کو باہم ملانے سے روکا ہوا ہے اور وہ ﴿بَيْنَهُمَا

---

[1] ''الشریعہ'' خصوصی اشاعت (ص:۱۸۴، جون ۲۰۱۴ء)

بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيٰنِ﴾ کا مصداق ہیں، لیکن انسان فن کارانہ مہارت اور چابک دستی کے باوجود اس طرح کرنے پر قادر نہیں ہے۔ عمار صاحب بھی ان دونوں لہروں کو ساتھ ساتھ چلانے کے لیے تو یقیناً ہاتھ پیر مار رہے ہیں، لیکن وہ ان کے درمیان ''برزخ'' (پردہ) قائم کرنے میں کامیاب نہیں ہوسکے۔ اقرار اور انکار کا یہ ملا جلا منظر بھی ملاحظہ ہو۔ پہلے، ان کے اقتباس سے انکار کے پہلو:

- اس پیش گوئی سے متعلق علمی طور پر بعض اشکالات پیش آتے ہیں۔ (وہ کیا ہیں؟)
- مثلاً: قرآنِ مجید کا اس اہم واقعے کی صراحت سے صَرفِ نظر کرنا (کیا احادیث کی صراحت اور احادیث کا قابلِ اعتماد (مستند) ہونا کافی نہیں ہے؟ کیا ہر عقیدے یا حکم کی صراحت قرآن میں ہے؟)
- متعلقہ احادیث میں بیان ہونے والے بعض امور کا بظاہر تاریخی واقعات کے مطابق نہ ہونا (کیا ایسے بعض امور کے ظاہری تعارض کو (اگر واقعی ہوں) معقول توجیہ کر کے دور کرنا ضروری ہے یا ان کو اہمیت دے کر مستند احادیث میں بیان کردہ پیش گوئی کو مشکوک ٹھہرانا، صحیح روش ہے؟)

عمار صاحب کے اقتباس کے یہ تین ٹکڑے انکار کے مظہر ہیں یا اقرار کے غماز؟ ہر شخص اس کا فیصلہ کرسکتا ہے (بالخصوص بریکٹ میں دی گئی توضیح کے مطابق)۔ اب کچھ کچھ اقرار۔ لیکن انکار کی پرچھائیں کے ساتھ ملاحظہ ہو!

> ''تاہم چوں کہ بہ اعتبارِ سند یہ روایات قابلِ اعتماد ہیں اور ان میں وضع کے آثار نہیں پائے جاتے، اس لیے اشکالات کو اشکالات ہی کے درجے میں رکھنا زیادہ قرینِ احتیاط ہے۔''

اس عبارت میں اقرار بھی ہے اور انکار بھی۔ جب ایک بات قابلِ اعتماد روایات سے ثابت ہو تو ایک مسلمان کا فرض اس کو ماننا ہے اور منحرفین کی طرف

سے اگر کچھ اشکالات پیدا کیے جائیں تو ان کو دور کرنا ہے یا اشکالات کی اہمیت کو اُجاگر کرنا؟ مان کر اشکالات کو اہمیت دینا، یہ ماننے کا کون سا طریقہ ہے؟

پھر کون سی بات ہے جس میں اشکالات پیدا نہیں کیے جا سکتے یا نہیں کیے گئے؟ کیا عقیدۂ آخرت کے بارے میں منکرین کی طرف سے اشکالات پیش نہیں کیے جاتے؟ وجودِ باری تعالیٰ کے بارے میں اشکالات پیدا کرنے والوں کی کمی ہے؟ کیا واقعۂ معراج کی بابت اشکالات پیدا نہیں کیے جاتے۔ وعلیٰ ہذا القیاس، بے شمار مسائل میں اشکالات پیدا کیے جا سکتے ہیں۔ کیا اشکالات پیدا کرنے والوں نے قرآنِ کریم کی بیان کردہ بہت سی حقیقتوں پر اعتراضات نہیں کیے اور آج بھی نہیں کر رہے ہیں؟

ماننے والوں کی ذمے داری کیا ہے؟ اشکالات کی وضاحت اور اُن کا بے حیثیت ہونا ثابت کرنا یا ان کو اُجاگر کر کے ان کی اہمیت کو بڑھانا؟ آپ ماننے کا دعویٰ بھی کر رہے ہیں اور ''اشکالات'' کا ہَوّا بھی کھڑا کر رہے ہیں؟ هذا لعمري في القياس بديع.

انکار کی گنجایش پیدا کرنے کے لیے عزیز موصوف کی مزید گوہر افشانی یا کاوش!!

> ''ان (اشکالات) کی بنیاد پر پیش گوئی کا مطلقاً انکار کر دینا درست نہیں، خاص طور پر جب کہ روایات سے متعلق یہ معلوم ہے کہ وہ بالمعنی نقل ہوئی ہیں اور کسی بھی واقعے سے متعلق تفصیلات کے نقل کرنے میں راویوں کے سوئے فہم کا شکار ہو جانا ذخیرۂ حدیث میں ایک جانی پہچانی چیز ہے۔''[1]

اہلِ علم اس اقتباس سے بخوبی اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہ اقرار ہے یا انکار؟

---

[1] ''الشریعۃ'' (ص: ۱۸۵)

علاوہ ازیں احادیث کے بالمعنی نقل ہونے اور نقل کرنے والے راویوں کے سوئے فہم کا شکار ہونے کی دہائی کے بعد کیا سارا ذخیرۂ حدیث، دفترِ بے معنی اور غرق مئے ناب اولیٰ کا مصداق نہیں بن جاتا؟

کیا روایات بالمعنی نقل ہونے کے باوجود محدثین نے ان کو قابلِ اعتماد اور مستند نہیں مانا ہے؟ اور خود آپ نے نمبر (①) اقتباس میں نزولِ مسیح کی روایات کو قابلِ اعتماد اور ان کے ماننے کو ایمان کا تقاضا قرار نہیں دیا ہے؟

صحیحین (بخاری و مسلم) کی متفق علیہ روایات اور دیگر کتابوں کی صحیح احادیث بالمعنی نقل ہوئی ہیں یا باللفظ؟ باللفظ تو شاید چند ہی ہوں، سب بالمعنی ہی ہیں۔ ان بالمعنی روایات میں محدثین نے، اسلاف نے یا ائمہ کرام نے محض اس بنیاد پر احادیث کو مشکوک ٹھہرانے کی کوشش کی ہے؟

مان کر نہ ماننے والی روش کا مظہر، تیسرا اقتباس ملاحظہ فرمائیں:

"③ نبیٔ اکرم ﷺ کی بیان فرمودہ ایک پیش گوئی کے طور پر سیدنا مسیح علیہ السلام کی دوبارہ تشریف آوری پر اعتقاد رکھتے ہوئے یہ نکتہ بھی ملحوظ رہنا چاہیے کہ اپنی بنیادی نوعیت کے لحاظ سے یہ عقیدے کا مسئلہ نہیں، یعنی کوئی ایسی بات نہیں جسے نبیِ مکرم ﷺ نے ایمانیات کے ایک جزو کے طور پر بیان کیا ہو۔ ایمانیات کے معروف اور مسلمہ اجزا کے ساتھ موازنے سے اس مسئلے کی یہی نوعیت واضح ہوتی ہے، مثلاً: اللہ کی صفات، تقدیر، رسالت، ختمِ نبوت، قیامت وغیرہ۔ ان تمام عقائد پر اسلام کے اعتقادی و عملی نظام کی بنیاد ہے اور اُن میں سے کسی ایک کو بھی اپنی جگہ سے ہٹانے سے یہ پورا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے، اس کے برخلاف احادیث میں بیان ہونے والے مستقبل

کے واقعات میں سے کسی واقعے کے رونما ہونے یا نہ ہونے پر اسلام کے دینیاتی نظام کا ہرگز مدار نہیں اور بالفرض ان میں سے کوئی ایک واقعہ بھی رونما نہ ہو تو اسلام کے کسی اعتقادی نظام میں کسی طرح کا کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔"

یہ بات ہماری سمجھ سے بالا ہے کہ عمار صاحب نے اس عقیدۂ نزولِ مسیح کے بارے میں پہلے تو یہ فرمایا کہ "نبیِ اکرم ﷺ کی دوسری بہت سی پیش گوئیوں کی طرح اس پیش گوئی کے سچا ہونے پر بھی یقین رکھنا آپ پر ایمان رکھنے کا تقاضا ہے۔" اور اب آپ ایک تو یہ فرما رہے ہیں کہ یہ سرے سے ایمانیات اور عقیدے کا مسئلہ ہی نہیں ہے۔ دوسرے، بالفرض اگر آمدِ ثانی کا یہ واقعہ رونما ہی نہیں ہوتا تو اس سے اسلام کے اعتقادی نظام میں کسی طرح کا کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ یہ دونوں باتیں بیک وقت کس طرح صحیح ہوسکتی ہیں؟ کیا ان میں باہم تضاد نہیں؟

جس چیز پر یقین رکھنا نبیِ مکرم ﷺ پر ایمان کا تقاضا ہو، کیا وہ چیز ایسی مشکوک بھی ہوسکتی ہے کہ اس کا وقوع اور عدمِ وقوع برابر ہو؟ پھر وہ ایمان والی بات تو نہ ہوئی، وہ تو نجومی کی اٹکل پچو پیش گوئی ہوئی۔ اور اگر وہ ایمان والی بات ہے (جیسا کہ آپ نے خود لکھا ہے) تو وہ نبی کی پیش گوئی ہوئی اور نبی کی پیش گوئی کی بنیاد، مستقبل کا علم نہیں، کیوں کہ وہ تو غیب ہے اور نبیِ مکرم ﷺ عالم الغیب بھی نہیں تھے، پھر اس پیش گوئی کی بنیاد وحیِ الٰہی کے سوا کوئی اور ہوسکتی ہے؟ وہ بتلائیں وہ کیا ہے؟

اگر وحیِ الٰہی ہی ہے اور یقیناً وحی ہے تو پھر وقوع اور عدمِ وقوع، دونوں امکان کس طرح صحیح ہوسکتے ہیں؟ اس کا وقوع اور ظہور تو یقینی ہے اور اس اعتبار سے اس کی صداقت پر یقین رکھنا ایمانیات اور عقیدے کا جزو کیوں نہیں ہوگا؟

وحیِ الٰہی پر مبنی پیش گوئی کو ایمانیات سے خارج کرنے کی دلیل کیا ہے؟ وہ دو ہی ہوسکتی ہیں، اس سے متعلقہ روایات قابلِ اعتماد نہ ہوں یا پھر نبیِ مکرم ﷺ کے بجائے کسی نجومی کی پیش گوئی ہو۔

روایات کو آپ مستند اور قابلِ اعتماد مان چکے ہیں، لہٰذا یہ دلیل آپ پیش نہیں کر سکتے۔ اسے آپ نبیِ کریم ﷺ کی سچی پیش گوئی بھی تسلیم کر چکے ہیں، لہٰذا اس کے وقوع میں شک ایمان کے منافی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ یہ پورا اقتباس یا فلسفہ آرائی یا چناں چنیں ؎

بک گیا ہوں جنوں میں کیا کچھ
خدا کرے کچھ نہ سمجھے کوئی

کا آئینہ دار ہے۔

اب پیرا نمبر (۴) ملاحظہ ہو، اس میں انکارِ حدیث کا سب سے بڑا ہتھکنڈا ''اخبارِ آحاد'' کا استعمال کرتے ہوئے اس مسلمہ اسلامی عقیدے کو مشکوک ٹھہرانے کی مذموم سعی کی گئی ہے:

''سیدنا مسیح علیہ السلام کی آمدِ ثانی کی روایات محققین کے نزدیک اپنی اصل کے لحاظ سے اخبارِ آحاد ہیں اور اس دائرے میں آتی ہیں، جہاں روایات کی تحقیق و تفتیش کے ضمن میں باہم مخالف قرائن کی روشنی میں اشتباہ کا لاحق ہوجانا ممکن ہے۔ بعض صحابہ کے آثار سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ وہ اسے قطعی الثبوت اور متواتر روایات کے طور پر نہیں جانتے تھے۔ اس وجہ سے کوئی صاحبِ علم اگر ان روایات کے استناد سے اختلاف کریں تو یہ ایک علمی نوعیت کا اختلاف ہوگا، جس پر دلائل کی روشنی میں شائستگی سے ہی تنقید کرنی چاہیے اور اس مسئلے کو

ایمانیات کے بجائے احادیث کے حوالے سے بحث و تحقیق کے دائرے میں ہی رکھنا چاہیے۔"[1]

عزیز موصوف کے اس اقتباس یا پیرے میں چند نکات قابلِ غور ہیں، ہم بالترتیب ان پر روشنی ڈالیں گے۔ وبید اللّٰہ التوفیق.

1 ان روایات کو آحاد قرار دینے والے "محققین" کون ہیں؟

2 کیا اخبارِ آحاد کے ذریعے سے معلوم ہونے والے امور میں واقعی اشتباہ ہوتا ہے اور وہ قطعی نہیں ہوتے؟

3 بعض آثارِ صحابہ کے حوالے سے جو کہا گیا ہے کہ وہ اسے قطعی الثبوت اور متواتر روایات کے طور پر نہیں جانتے تھے، یہ صحابہ کون ہیں اور محولہ آثار کہاں درج ہیں؟

4 جب آپ کے پہلے پیرے (اقتباس نمبر ①) میں ان روایات کو قابلِ اعتماد قرار دیا گیا تھا، کیا اس وقت یہ اخبارِ آحاد نہیں تھیں اور "محققین" کے فیصلے کا آپ کو علم نہیں تھا؟ کیا یہ انکشاف آپ پر بعد میں ہوا، کیوں کہ یہ دونوں باتیں باہم متضاد اور ایک دوسرے کے منافی ہیں؟ اگر قابلِ اعتماد ہیں تو ان میں اشتباہ کا امکان تسلیم نہیں کیا جا سکتا اور اگر ان میں اشتباہ کا امکان ہے تو انھیں مستند، قابلِ اعتماد اور ایمان بالرسالت کا تقاضا کیسے مانا جا سکتا ہے؟ ان دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ہی صحیح ہو سکتی ہے، بیک وقت دونوں صحیح نہیں ہو سکتیں۔

5 جن موہوم آثارِ صحابہ کا سہارا لیا گیا ہے، اول تو ہمارے ناقص علم کی حد تک ان کا وجود ہی نہیں ہے اور اگر بالفرض وہ ہیں، جن کا عمار صاحب یا اس

① "الشریعہ" خصوصی اشاعت (ص: ۱۸۵، جون ۲۰۱۴ء)

گروہ کے ''محققین'' نے سراغ لگایا ہے تو کیا وہ متواتر ہیں اور مرفوع روایات سے فائق تر ہیں؟

6 صحابہ کے بارے میں یہ دعویٰ کہ وہ اس عقیدے کو قطعی الثبوت اور متواتر روایات کے طور پر نہیں جانتے تھے، اس کی بنیاد کیا ہے؟ حدیثی روایات سے تو ان کا طرزِ عمل اس کے بالکل برعکس ثابت ہے۔ فرمانِ رسول ان کے سامنے آجانے پر وہ تو اسے بلا چون و چرا تسلیم کر لیتے تھے، ان کی رائے حدیث کے خلاف ہوتی تو اپنی رائے سے فوراً رجوع کر لیتے تھے۔

علاوہ ازیں ''قطعی الثبوت'' اور ''ظنی الثبوت'' اور ''تواتر'' و ''آحاد'' وغیرہ اصطلاحات کا کوئی وجود عہدِ صحابہ میں ملتا ہے؟ یہ تو بعد کے ان ''فقہا'' کی ''ایجادات'' ہیں، جو فقہی جمود میں مبتلا تھے اور ان کو بعض اپنے فقہی مسائل میں احادیث سے جان چھڑانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو احادیث کو کنڈم کرنے کے لیے یہ اصول اور اسی انداز کے دیگر بعض اصول گھڑے، جن سے ان کے لیے احادیث سے انحراف کا راستہ آسان ہو گیا۔

محدثین کی اصطلاحاتِ حدیث میں تواتر اور آحاد کی اصطلاح یقیناً ملتی ہے، لیکن ان کے ہاں اس سے مقصود صرف احادیث کی درجہ بندی ہے۔ متواتر روایت درجے میں سب سے بلند ہے اور خبرِ واحد درجے میں اس سے کم تر۔ محدثین کا موقف کبھی یہ نہیں رہا کہ صحیح، مرفوع، متصل، خبرِ واحد ظنی الثبوت ہے یا اس سے قطعی علم حاصل نہیں ہوتا یا وہ احکام و عقائد میں دلیل نہیں بن سکتی یا اس سے عمومِ قرآن کی تخصیص نہیں ہو سکتی وغیرہ وغیرہ۔

اگر خبرِ آحاد کا وہ مفہوم ان کے نزدیک ہوتا، جو بعض فقہا نے لیا ہے یا آج کل اس میں مزید وسعت پیدا کر کے اخبارِ آحاد کو یکسر قابلِ رد قرار دیا جا رہا

ہے تو محدثین کو احادیث کی جمع و تدوین کے لیے اتنی محنت کرنے کی ضرورت ہی کیا تھی؟ انھوں نے تو سارے دینی احکام وعقائد کو، جو احادیث کو فقہی ابواب پر مرتب کر کے انھوں نے ثابت کیا ہے، ان کی بنیاد یہی احادیث ہیں، جن کو وہ سنن سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور ان مجموعہ ہائے ذخیرہ حدیث کا انھوں نے نام ہی سنن ابی داود، سنن نسائی، سنن ابن ماجہ، سنن ترمذی وغیرہ رکھا ہے۔

ان میں ۹۹ فی صد احادیث اخبارِ آحاد ہیں۔ اگر یہ سارا ذخیرۂ آحاد ناقابلِ اعتبار ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اب دین صرف اس صحیفۂ غامدی کے اندر محصور ہے، جس کی وحی کا مہبط غامدی صاحب کا نہاں خانۂ قلب ہے اور اس میں صرف ۲۷ سنتیں ہیں، باقی اللہ اللہ، خیر صلاّ۔

7 عمار صاحب فرماتے ہیں: ''یہ علمی اختلاف ہے، اس پر دلائل کی روشنی میں بحث کرنے کی ضرورت ہے اور اس مسئلے کو ایمانیات کے بجائے احادیث کے حوالے سے بحث وتحقیق کے دائرے میں ہی رکھنا چاہیے۔''

اس میں پہلا سوال یہ ہے کہ اگر یہ ایمانیات کا مسئلہ نہیں ہے تو آپ نے اسے پہلے ایمان بالرسالت کا تقاضا کیوں قرار دیا؟ جو عقیدہ اس اہمیت کا حامل ہو کہ وہ ایمان بالرسالت کا تقاضا ہو، وہ ایمانیات میں داخل کیوں نہیں؟

علاوہ ازیں جن احادیث کی صحت چودہ سو سال سے مسلّم چلی آرہی ہے، ان سب میں بھی آپ کے نزدیک بحث وتحقیق کی ضرورت ہے تو یہ علمی اختلاف ہے کہ مسلّماتِ اسلامیہ کا انکار ہے؟

محترم! یہ علمی اختلاف نہیں۔ علمی اختلاف تو وہ ہوتا ہے، جس میں اختلاف کرنے والے کے پاس بھی کچھ دلائل ہوں یا ایک فریق کے مقابلے میں دوسرے فریق کے پاس اس کے دلائل سے بڑھ کر مضبوط دلائل ہوں۔ اس کے لیے تو

آپ کے پاس سرے سے دلائل تو کجا ایک ''دلیل'' بھی ایسی نہیں جو چودہ سو سالہ اس اجماعی اور متفق علیہ مسئلے کو بے بنیاد ثابت کر سکے۔

آپ نے پہلے مستند اور قابلِ اعتماد روایات کی وجہ سے نزولِ مسیح کی پیش گوئی کو سچا اور ایمان کا تقاضا قرار دیا، لیکن اس کے بعد محض مفروضوں سے اس سے انکار کی گنجایش نکال رہے ہیں۔ یہ علمی اختلاف ہے یا کفر و الحاد ہے؟ اگر آپ کو میرے الفاظ سخت محسوس ہو رہے ہوں تو راقم معذرت کرنے کے لیے تیار ہے، لیکن پہلے آپ خود اپنے اکابر کے بارے میں سوچ لیں، جنھوں نے عقیدۂ نزولِ مسیح کے انکار کو ''کفر و الحاد'' قرار دیا ہے۔

اکابر علماے دیوبند کے فتاوے:

یہ اکابر ہیں، علامہ انور شاہ کشمیری، مولانا محمد یوسف بنوری، مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی وغیرہم۔ یہ وہ اکابر ہیں جن کو موجودہ اکابر دیوبند بھی اپنا اکابر مانتے ہیں اور ان کی عظمت کو تسلیم کرتے ہیں۔ علاوہ ازیں عمار صاحب کے ''محققین'' میں سرفہرست تو مرزا غلام احمد قادیانی ہے، جس نے برصغیر پاک و ہند (متحدہ ہندوستان) میں سب سے پہلے عقیدۂ نزولِ مسیح کا اس لیے انکار کیا کہ وہ خود ''مسیح موعود'' کے منصب پر براجمان ہو سکے۔ اس کے بعد اس ''تحقیق'' کو (فراہی گروہ سمیت) تمام منکرینِ حدیث نے اپنا لیا، لیکن مذکورہ اکابر تو وہ ''محققین'' ہیں، جن کی عظمت اور تحقیق میں اہلِ دیوبند میں دو رائیں نہیں۔

علامہ انور شاہ کشمیری مرحوم نے اس مسئلے میں دو کتابیں عربی زبان میں لکھی ہیں۔ ایک کا نام ہے: ''التصريح بما تواتر في نزول المسيح''. اس میں انھوں نے سوا سو کے قریب احادیث و آثار جمع کیے ہیں، کیا اتنی بڑی تعداد میں ہونے کے باوجود یہ روایات متواتر نہیں، خبرِ واحد ہی ہے؟

ما شاء اللہ عمار صاحب کی یا ان کے ''محققین'' کی کیا خوب تحقیق اور کیا خوب انصاف ہے؟

دوسری کتاب ہے: ''عقيدة الإسلام في حياة عيسىٰ عليه السلام''
اس کتاب کی تعلیقات بھی مولانا کشمیری ہی نے لکھی ہیں، اس کا نام ہے: ''تحية الإسلام'' اس کتاب پر مقدمہ لکھا ہے مولانا کشمیری کے سب سے بڑے علمی وارث مولانا محمد یوسف بنوری مرحوم نے جس کا نام ہے ''نزل أهل الإسلام في حياة عيسىٰ عليه السلام''

ہم اس مقدمے سے اور اصل کتاب سے کچھ اقتباسات، بغیر اردو ترجمے کے، نقل کرتے ہیں، تاکہ کم از کم اہلِ علم کے سامنے تو مسئلے کی اصل اہمیت وحیثیت واضح اور اس کے انکار کی شناعت وقباحت، بلکہ اس کا کفر و بطلان اجاگر ہو جائے۔

مولانا بنوری مقدمے میں لکھتے ہیں:

''هذا الكتاب: عقيدة الإسلام في حياة عيسىٰ عليه السلام، وسماه الشيخ أيضاً: ''حياة المسيح بمتن القرآن والحديث الصحيح'' وأفادني رحمه الله بأن موضوع كتابي هذا إثبات حياته بأدلة القرآن الكريم، وإنما جاءت الأحاديث والآثار تبعاً لإيضاح الآيات، لم يكن الغرض استيفاء الأحاديث والروايات في الكتاب، فلا يظن أن الشيخ رحمه الله استوفى الآيات والروايات جميعاً، كما يظنه كثير من أهل العلم. وإنما استقصى الروايات في رسالة ''التصريح'' كما سبق. وإنما الغرض الوحيد شرح آيات من التنزيل العزيز ما يتعلق بحياته عليه السلام...'' (ص: ۱۲۔ ۱۳)

پھر لکھتے ہیں:

"ثم إن أصل موضوع كتاب عقيدة الإسلام في حياة عيسىٰ عليه السلام هو إثبات نزوله قرب القيامة، تلك العقيدة المقطوع بها في الأمة الإسلامية..." (ص:١٦)

"ومن أكبر من قام لتمحيص هذه الحقائق العلمية والكلام عليها بحثاً وتحقيقاً هو شيخنا الإمام صاحب كتاب عقيدة الإسلام، و أفرد كتابه لعقيدة نزوله عيسىٰ عليه السلام وحياته، وأثبت نزوله من القرآن الحكيم بأدلة شافية، ومن الأحاديث النبوية بأنها متواترة في نزوله، ومن إجماع الأمة المحمدية من عهد الصحابة والتابعين وأئمة التفسير والحديث والفقه والتوحيد، وأنها عقيدة قطعية متوارثة لا تحتمل التأويل، وأنها من ضروريات الدين، وأن قدرته تعالىٰ محيطة بالخوارق، وتظهر هذه المعجزة الخارقة قرب القيامة التي هي وقت ظهور الخوارق الإلٰهية" (ص: ١٧۔ ١٨)

"وبالجملة عقيدة نزوله عليه السلام عقيدة اتفق عليها أهل الحق قاطبة من عهد الصحابة إلى يومنا هذا، نطق بها التنزيل العزيز على الراجح من تفسير الآيات الكريمة، وتواتر بها السنة النبوية في الأحاديث الكريمة، وقد صرح بتواترها أبو جعفر ابن جرير الطبري وأبو الحسين الآبري، وابن عطية المغربي وابن رشد الكبير والقرطبي وأبو حيان وابن كثير و ابن حجر وغيرهم من حفاظ

الحديث..." (ص: ۲۰۔ ۲۱)

مولانا بنوری مشہور مصری عالم علامہ زاہد الکوثری کی بابت لکھتے ہیں کہ انھوں نے بھی اس موضوع پر کتاب لکھی ہے، اس کتاب سے بھی متعدد اقتباسات مولانا بنوری نے اپنے مقدمے میں نقل کیے ہیں۔ اس مسئلے میں امت کا جو اجماع ہے، اس ضمن میں اجماعی حیثیت و اہمیت کی وضاحت کرتے ہوئے مولانا بنوری نے علامہ کوثری کا ایک اقتباس نقل کیا ہے۔ ملاحظہ ہو:

"إن حجية الإجماع مما اتفق عليه فقهاء الأمة جميعا، وعدّوه ثالث الأدلة حتى إن الظاهرية على بُعدهم عن الفقه يعترفون بحجية إجماع الصحابة، بل إطلاق كثير من العلماء القول بأن مخالف الإجماع كافر... وقد دل الدليل على أن هذه الأمة محفوظة من الخطأ وأنهم عدول شهداء على الناس، وأنهم خير أمة أخرجت للناس يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأن من تابعهم تابع سبيل من أناب ومن خالفهم سلك سبيل غير المؤمنين، وناهض علماء الدين إلى أن قال: فإذا ذكر أهل الإجماع فإنما يريدون به إجماع من بلغوا رتبة الاجتهاد من بين العلماء باعترافهم مع ورع يحجزهم عن محارم أمته ليمكن بقاءه بين الشهداء على الناس، فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد باعتراف العلماء له بذلك فهو خارج من أن يعتد بكلامه في الإجماع، ولو كان من الصالحين الورعين الخ...

وليس معنى الإجماع أن يدون في كل مسئلة مجلدات،

تحتوي على أسماء مائة ألف صحابي، مات عنهم النبيﷺ ورضي عنهم بالرواية عن كل واحد منهم، بل تكفي في الإجماع على صحة الرواية فيه عن جمع من المجتهدين من الصحابة وهم نحو عشرين صحابياً فقط في التحقيق بدون أن تصح مخالفة أحد منهم لذلك الحكم، بل قد لا تضر مخالفة واحد أو اثنين منهم في مواضع فصلها أئمة هذا الشأن في محله، وهكذا الأمر في عهد التابعين وتابيعهم ... الخ

وقال في (٦٢ و ٦٣): ونزول عيسىٰ علیہ السلام مما نص عليه ثلاثون من الصحابة رضی اللہ عنہم وآثارهم الموقوفة عليهم مدونة في "التصريح" للكشميري... ولم يصح عن صحابي واحد القول بما يخالف ذلك فإذا لم يكن مثله إجماعاً فلا يوجد في الدنيا إجماع، وحكى عن التلويح أن النقل قد يكون ظنياً فبالإجماع يصير قطعياً"

علامہ کوثری (مصر) کے مذکورہ اقتباسات نقل کرنے کے بعد مولانا بنوری فرماتے ہیں:

"قال الراقم: عقيدة نزول عيسىٰ علیہ السلام قد أصبحت كالشمس في رابعة النهار من جهة دلالة القرآن الحكيم والسنة المتواترة وإجماع الأمة في كل عصر من عصور الإسلام، ولم أر تاكيداً بليغاً في الأحاديث النبوية الكريمة بنزوله المقرون بالإيمان المؤكدة في حكم أو عقيدة مثلها..."

(ص: ٢٤)

پھر مولانا بنوری نے نزولِ عیسیٰ علیہ السلام کی بعض متفق علیہ احادیث بیان کر کے دیگر احادیث کے بارے میں مفتی محمد شفیع مرحوم کی بابت لکھتے ہیں:

"كما جمعها فضيلة الشيخ مولانا محمد شفيع الديوبندي وغيره بحيث يقطع كل شك يحوم في الباب، وكل ريبة تدخل في الألباب، وكل تجوز في التعبير من النزول أو ظهور المثيل مجالًا لزيغ أو إنكار أو تحريف أو تأويل الآية الكريمة: ﴿وَإِنَّهُ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ فَلَا تَمْتَرُنَّ بِهَا﴾ تشبه الحديث تماماً في تاكيداته البليغة كما لا يخفى. والله يقول الحق وهو يهدي السبيل" (ص: ٢٤، ٢٥)

آگے یہ عنوان قائم کر کے "الإنكار عن عقيدة النزول منشأه الاستغراب" (عقیدہ نزول کے انکار کا منشا، اس کو نہایت انوکھا اور ناممکن باور کرانا ہے) لکھتے ہیں:

"قد ثبت ثبوتا لا مرد له أن عقيدة نزول سيدنا المسيح عليه السلام أصبحت حقيقة واقعية نطق بها القرآن الكريم، وشهد بها الأحاديث المتواترة المقطوعة وأجمعت عليها الأمة المحمدية من أهل السنة الجمعاء، بل أهل الاعتزال والإمامية، فإذن الإنكار جهل فاضح أو إلحاد واضح أو استغراب نشأ من جهة الوهم والخيال لم يستند إلى عقل صريح. وهذا الاستغراب ليس إلا من تلقاء الغفلة عن مشاهدة بدائع ملكوت الله الحكيم في هذا الكون والكائنات من الآيات البينات والمعجزة الخارقات،

فهذه العجائب المحدثة المخترعة أليست مدهشة إلى الغاية، وهي بين أيديكم تسمعونها أو تشاهدونها..." (آگے اس کی مثالیں بیان کرتے ہیں)۔ (ص: ۲۵)

پھر بظاہر آج سے کچھ عرصہ قبل ان انسانی ایجادات کے ناممکن الوقوع ہونے کی مثالیں بیان کر کے لکھتے ہیں:

"فبجنب هذه المخترعات المدهشة التي اخترعها عقل باحث طبيعي، هل يعد إبداع القادر الحكيم العزيز العليم مستحيلًا؟ فالحياة الطويلة وعروج البشر إلى السماء ونزوله إلى الأرض وظهور تلك الخوارق الإلٰهية البديعة كيف تعد مستحيلا؟ كلا ثم كلا، نعم إنها مستغربة، وإنها خارقة للعادة، وإنها مدهشة للعقول، و محيرة للفحول فإنها من صنع اللّٰه القدير وفعل اللّٰه الحكيم الخبير. فليس هناك شيئ يعتبر محالا بعد ما أخبر به الصادق المصدوق الرسول الأمين، فالحقائق الإسلامية من وجود السماوات ووجود الملائكة فيها ونزولها وعروجها في طرفة عين ولمح بصر و واقعة إسرائه ومعراجه ﷺ كل ذلك من بدائع القدرة الإلٰهية في هذا العالم المحكم العجيب..." (ص: ۲۷۔ ۲۸)

"وبالجملة عقيدة حشر الأجساد والمعاد الجسماني وبعث العالم كله بعد الموت والنشور بعد الفناء والدثور أغرب و أبعد من رفع سيدنا المسيح علیہ السلام إلى السماوات ونزوله منها إلى الأرض. فإن كانت تلك العقيدة

المقطوعة الحقة المتفقة بين الأديان السماوية الإلٰهية الإيمان بها محتم ولا يعذر المرء في الإنكار عنها لأجل غرابتها وبعدها عن محيط العقول فكيف بهٰذه العقيدة؟ فالإيمان بالحشر والنشر والبعث والنشأة الثانية أقدم و أهم من هذه العقيدة" (ص: ٢٩)

آگے پھر لکھتے ہیں:

"وبالجملة هذه واقعة من وقائع هذا العالم البديع نطق بها القرآن الحكيم، ثم تواترت بوقوعها الأحاديث، وتوارث بها الاعتقاد الصحيح من عهد النبوة ثم الصحابة إلىٰ يومنا هذا. وليست بدعاً في القدرة الأزلية الإلٰهية القاهرة، ولا يستحيلها العقل الصحيح، ولا يمكن أن يستغربها أحد أمام هذه الغرائب الكونية والبدائع الطبيعية في هذه الكائنات المادية، فالإيمان بها واجب، والإنكار عنها كفر، والتأويل فيها زيغ و ضلال وإلحاد. وفق الله الأمة المحمدية للسداد، وحماها عن كل شر و فساد و ضلال و إلحاد وكفر و عناد" (ص: ٣١)

مسئلہ زیرِ بحث کے اثبات پر علامہ کشمیری مرحوم کی ضخیم کتاب، جو بڑے سائز کے ۳۴۰ صفحات پر مشتمل ہے اور قرآنی نصوص اور متواتر احادیث اور اقوالِ ائمہ کی روشنی میں اس کو نہایت مدلل انداز سے پیش کیا ہے اور منکرین کے دلائل کا رد کیا ہے۔

مذکورہ کتاب کے صرف مقدمے سے ہی کچھ اقتباسات پیش کیے گئے ہیں اور اختصار کے پیشِ نظر مولانا کشمیری کی اصل کتاب سے کوئی اقتباس نقل

نہیں کیا ہے، جب کہ انھوں نے بھی یہی کچھ کہا ہے۔ بہر حال ان سے یہ بات واضح ہے کہ نزولِ مسیح علیہ السلام کا عقیدہ:

- قرآنِ کریم کی آیات (نصوصِ قرآنیہ) سے ثابت ہے۔
- اس کی بابت احادیث متواتر اور قطعی ہیں۔
- اس پر اُمتِ مسلمہ کا اجماع ہے۔
- اس سے متعلقہ آیات و احادیث کی دور از کار تاویل زیغ و ضلال ہے۔
- اس کا انکار کفر و الحاد ہے۔

یہ کتاب ''المجلس العلمي'' کراچی کے زیرِ اہتمام ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی ہے۔

علامہ کشمیری مرحوم کی دوسری کتاب:

اس مسئلے میں علامہ انور شاہ کشمیری (المتوفی ۱۳۵۲ھ) کی دوسری کتاب ''التصریح بما تواتر في نزول المسیح'' ہے۔ اس کے عنوان سے ہی واضح ہے کہ یہ مسئلہ متواتر نصوص سے ثابت ہے۔ چناں چہ اس میں ۸۵ احادیث ہیں۔ ۷۵ علامہ کشمیری کی اور دس مولانا مفتی محمد شفیع دیوبندی مرحوم کی جمع کردہ ہیں۔ ان کے علاوہ ۲۵ صحابہ و تابعین کے آثار ہیں۔ گویا ایک سو بیس احادیث و آثار کا مجموعہ ہے۔ اس اعتبار سے یہ کتاب ان لوگوں کے مونھوں پر ایک زناٹے دار طمانچہ ہے جو ان احادیث کی بابت ''آحاد، آحاد'' کی رٹ لگانے سے باز نہیں آتے۔

اس کتاب کا مقدمہ مولانا مفتی محمد شفیع مرحوم نے لکھا ہے، جو کم و بیش ساٹھ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس مقدمے میں بھی مولانا بنوری کی طرح فاضل مقدمہ نگار نے بھی مسئلے کو نصوصِ قرآنی اور متواتر احادیث اور اجماعِ امت سے ثابت شدہ قرار دیا ہے اور اس کے انکار کو کفر سے تعبیر کیا ہے۔ اس کتاب پر

تعلیقات لکھی ہیں شام کے ایک حنفی عالم عبدالفتاح ابو غدہ نے، ان تعلیقات میں مزید توضیحات سے مسئلے کی اہمیت کو اُجاگر کرنے کے علاوہ ان جلیل القدر ائمۂ حدیث وتفسیر کے اقوال بھی جمع کر دیے ہیں، جنھوں نے اس مسئلے میں اجماعِ امت اور احادیث کے تواتر کو تسلیم کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس مسئلے کے اثبات میں عربی، فارسی اور اردو میں جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان کی تفصیلات بھی انھوں نے پیش کی ہیں۔ یہ ایک درجن کے قریب کتابیں ہیں، ان کے مولفین اور تاریخ طبع وغیرہ بھی درج ہیں۔

یہ کتاب بھی بڑے سائز کے ۳۵۰ صفحات پر مشتمل ہے۔ اس کا دوسرا اِڈیشن تحفظِ ختم نبوت پاکستان ملتان نے شائع کیا ہے۔ جی تو چاہتا ہے کہ اس سے بھی کچھ اقتباسات قارئین کی خدمت میں پیش کیے جائیں، لیکن یہ موضوع پہلے ہی قدرے طویل ہوگیا ہے، اس لیے کتاب کے تعارف تک ہی بات کو محدود رکھا جا رہا ہے۔

﴿اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيْدٌ﴾ [ق: ۳۷]

''بلاشبہہ اس میں اس شخص کے لیے یقیناً نصیحت ہے، جس کا کوئی دل ہو یا کان لگائے، اس حال میں کہ وہ (دل سے) حاضر ہو۔''

عمار صاحب کے جدّ امجد کی تصریحات:

مضمون کی تکمیل کے بعد مجلّہ ''صفدر'' گوجرانوالہ کی خصوصی اشاعت ''فتنۂ غامدی نمبر'' نظر سے گزرا۔ اس میں ایک فاضل مضمون نگار، مولانا نور محمد تونسوی کا مضمون ہے، جس میں مولانا موصوف نے مسئلۂ نزولِ مسیح پر عمار صاحب کے جدّ امجد مولانا سرفراز صفدر گکھڑوی کی تالیف ''توضیح المرام في نزول المسیح

علیہ السلام" کے اقتباسات نقل کیے ہیں، جن میں اس عقیدے کے انکار کو کفر و الحاد سے تعبیر کیا گیا ہے، جیسے مولانا کشمیری، مولانا بنوری، مفتی محمد شفیع اور دیگر کئی علما نے بھی اسے کفر و الحاد قرار دیا ہے۔

ہمارے نقل کردہ وہ سارے اقتباسات عربی میں تھے، چناں چہ مجلّہ مذکور سے ہم مولانا گکھڑوی مرحوم کی کتاب سے وہ حصے نقل کر رہے ہیں، جو فاضل مضمون نگار نے نقل کیے ہیں۔ یہ گویا مذکورہ عربی اقتباسات کا اردو ترجمہ و مفہوم ہے۔ ملاحظہ فرمایئے۔

مولانا گکھڑوی مرحوم لکھتے ہیں:

"توحید و رسالت اور قیامت کے عقیدے کے ساتھ یہ بھی تسلیم کرنا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام انبیائے بنی اسرائیل کے (علی الجمیع وعلیٰ نبینا الصلوات والتسلیمات) آخری پیغمبر تھے۔ ولادت سے لے کر رفع الی السماء تک ان کی زندگی بڑے عجیب رنگ میں گزری اور اللہ تعالیٰ نے ان کے ہاتھ پر عجیب و غریب معجزات صادر فرمائے، جن کا واضح ذکر قرآنِ کریم اور احادیثِ متواترہ اور کتبِ تاریخ میں موجود ہے۔ ان کی زندگی کے مختلف پہلو ہیں؛ ایک یہ کہ ان کو زندہ جسم اور روح کے ساتھ آسمان پر اٹھا لیا گیا ہے اور وہ زندہ ہیں اور قیامت سے پہلے نازل ہو کر دجال لعین کو قتل کریں گے اور یہود و نصاریٰ وغیرہم کفار کا صفایا کریں گے اور مذہبِ اسلام کو خوب خوب چمکائیں گے اور شادی کریں گے اور ان کی اولاد بھی ہوگی اور چالیس سال تک منصفانہ اور عادلانہ حکومت کریں گے۔ پھر ان کی وفات ہوگی اور مسلمان ان کا جنازہ پڑھیں گے اور مدینہ طیبہ میں روضۂ اقدس کے

اندر اِن کو دفن کیا جائے گا، ان کے رفع الی السماء، حیات اور نزول الی الارض کے بارے میں تمام اہلِ اسلام متفق ہیں، کسی کا ان امور میں کوئی اختلاف نہیں، ہاں بعض فلاسفہ، ملاحدہ اور قادیانی اور لاہوری مرزائی وغیرہم باطل اور مردود فرقے ان کی حیات اور نزول کے منکر ہیں۔ اہلِ اسلام کے ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفع الی السماء، حیات اور نزول ان کے عقائد میں شامل ہے۔" (توضیح المرام، ص: ۹، پیش لفظ)

حضرت امام اہلِ سنت رحمہ اللہ اپنی کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

"حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول من السماء کا عقیدہ ضروریاتِ دین میں شامل ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین، حضرات فقہائے اسلام، حضرات محدثین، حضرات مفسرین کرام اور حضرات صوفیائے عظام رحمہم اللہ وغیرہم سبھی بزرگانِ دین اس عقیدہ کو عقائد اور ایمانیات میں شامل کرتے ہیں اور صریح و واضح الفاظ میں اس کو حق اور ایمان کہتے ہیں۔" (ایضاً: ۱۹)

جن علما کی کتابوں سے امام اہلِ سنت رحمہ اللہ نے عبارات پیش کی ہیں، ان کے اسمائے گرامی یہ ہیں:

① حضرت امام ابوحنیفہ (الامام نعمان بن ثابت، المتوفی ۱۵۰ھ)
② امام ابوجعفر الطحاوی (احمد بن محمد بن سلامہ الازدی المتوفی ۳۲۱ھ)
③ قاضی عیاض (ابو الفضل عیاض بن موسیٰ المتوفی ۵۴۴ھ)
④ امام اہل السنۃ والجماعۃ الشیخ ابوالحسن الاشعری (علی بن اسماعیل بن اسحاق بن سلام الاشعری المتوفی ۲۳۰ھ)
⑤ علامہ اندلسی (ابو حیان محمد بن یوسف الاندلسی المتوفی ۷۴۵ھ)

⑥ علامہ تفتازانی (سعد الدین مسعود بن عمر تفتازانی، المتوفی ۷۹۲ھ)
⑦ علم عقائد کی مستند اور معروف کتاب ''المسایرة'' (للشیخ الامام کمال الدین محمد بن ہمام الدین عبدالواحد الشہیر بابن الہمام المتوفی ۸۶۱ھ)
⑧ اور اس کی شرح المسامرة (للشیخ کمال الدین محمد بن محمد المعروف بابن ابی شریف المقدسی، المتوفی ۹۰۵ھ)
⑨ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی، المتوفی ۱۰۶۷ھ۔
⑩ مشہور معتمد متکلم امام السفارینی (محمد بن احمد بن سلیمان السفارینی، المتوفی ۱۱۸۸ھ)
⑪ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ۔
⑫ رئیس الصوفیاء الشیخ الاکبر محی الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی، المتوفی ۶۳۸ھ۔
⑬ علامہ ابن حزم (ابو محمد علی بن حزم الظاہری الاندلسی، المتوفی ۴۵۶ھ)
⑭ امام شعرانی (الشیخ عبدالوہاب بن احمد بن علی الشعرانی، المتوفی ۹۷۳ھ)
⑮ امام سیوطی (ابو الفضل جلال الدین ابوبکر السیوطی، المتوفی ۹۱۱ھ)
⑯ امام البکری (ابوالحسن محمد بن عبدالرحمن البکری الصدیقی الشافعی، المتوفی ۹۰۵ھ)
⑰ علامہ سید محمود آلوسی المتوفی ۱۲۷۰ھ۔
⑱ نواب صدیق بن حسن بن علی قنوجی المتوفی ۱۳۰۷ھ۔
⑲ علامہ ابوعبداللہ الابی (محمد بن خلیفۃ الأبي المالکی، المتوفی ۸۲۷ھ)
⑳ العلامہ المحدث محمد بن جعفر الکتانی، المتوفی ۱۳۴۵ھ۔
㉑ قاضی شوکانی (محمد بن علی الشوکانی، المتوفی ۱۲۵۰ھ)
㉒ محقق الاحناف علامہ زاہد الکوثری، المتوفی ۱۳۷۲ھ۔

حضرت امام اہلِ سنت رحمہ اللہ ان علمائے اسلام کی عبارات پیش کرنے کے

بعد لکھتے ہیں:

''حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفع الی السماء، ان کی حیات اور پھر نزول من السماء قرآنِ کریم سے ثابت ہے، ہم بنظر اختصار قرآنِ کریم سے صرف دو ہی دلیلیں عرض کرتے ہیں اور پھر ان کی معتبر اور مستند حضرات مفسرین کرام سے باحوالہ تفسیریں نقل کرتے ہیں، غور و فکر کرنا قارئین کا کام ہے۔ دو آیتیں وہیں ہیں جن کو ہم نے سابقاً ذکر کر دیا ہے۔''

امام اہلِ سنت رحمہ اللہ دو آیتوں کی تفسیر لکھنے کے بعد لکھتے ہیں:

''پہلی آیتِ کریمہ اور اس میں نقل کردہ تفاسیر کی طرح اس دوسری آیتِ کریمہ اور اس کی تفسیر میں نقل کردہ ٹھوس اور مضبوط حوالوں سے یہ بات بالکل عیاں ہوگئی ہے کہ حضرت عیسیٰ بن مریم علیہما السلام کا رفع الی السماء، ان کی حیات اور قیامت سے پہلے ان کا زمین پر نازل ہونا نصوصِ قطعیہ قرآنی آیات سے ثابت ہے، جس کا انکار کافر ملحد اور زندیق کے سوا کوئی نہیں کر سکتا۔ باطل پرستوں پر براہینِ قاطعہ اور ادلہ ساطعہ کا کچھ اثر نہیں ہوتا، وہ اپنی اَنا اور ضد پر قائم رہتے ہیں، بھلا شیطان کی ہدایت کس کے بس میں ہے۔

بدلنا ہے تو مے بدلو، طریقِ مے کشی بدلو
وگرنہ ساغر و مینا بدل جانے سے کیا ہوگا''

(ایضاً،ص: ۴۷۔ ۴۸)

نیز امام اہلِ سنت رحمہ اللہ حیاتِ عیسیٰ علیہ السلام کے موضوع پر دس حدیثیں بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

''یہ دس حدیثیں بطورِ نمونہ اور مثال کے باحوالہ عرض کر دی گئی ہیں، ورنہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کی بے شمار متواتر اور مرفوع احادیث موجود ہیں اور آثارِ حضرات صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم اور موقوفاتِ تابعین اور تبع تابعین اور اقوالِ حضرات سلف و خلف اور اجماعِ امت اس پر مستزاد ہے، مگر جن لوگوں کے دلوں پر کفر و الحاد کے تالے لگے ہوئے ہیں، ان پر حق کی کسی بات کا اثر نہیں ہوتا، وہ اپنے الحاد پر نازاں ہیں ؎

رہے نہ اہلِ خرد تو بے خرد چمکے
فروغ نفس ہوا عقل کے زوال کے بعد''

(ایضاً، ص: ۶۲۔۶۳)

حضرت امام اہلِ سنت رحمہ اللہ اپنی کتاب کے آخر میں لکھتے ہیں:

''جملہ اہلِ اسلام اس کو بخوبی جانتے ہیں کہ ختمِ نبوت کے عقیدہ کی طرح حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا رفع الی السماء، ان کی حیات اور پھر نزول الی الارض بھی قطعی اور محکم دلائل سے ثابت ہے، جو کسی تاویل کا محتاج نہیں، لہٰذا جو طبقہ اور گروہ ایسے بنیادی عقیدوں کا انکار یا تاویل کر کے کافروں میں شامل ہونا چاہتا ہے تو بڑے شوق سے ایسا کرے، اسے کون روک سکتا ہے؟

کافر ہوئے جو آپ تو میرا قصور کیا
جو کچھ کیا وہ تم نے کیا بے خطا ہوں میں

قارئین کرام! اب ہم تقابل کی صورت میں حضرت امام اہلِ سنت اور اُن کے پوتے (عمار) کے نظریات کو پیش کرتے ہیں، تاکہ بات خوب ذہن نشین ہو جائے۔

حضرت امام اہلِ سنت کا موقف	عمار خان ناصر کا نظریہ
1- حیاتِ مسیح قرآن کی نصوصِ قطعیہ سے ثابت ہے۔	1- قرآن اس عقیدے کی صراحت سے صرفِ نظر کرتا ہے۔
2- اس عقیدے میں کوئی اشکالات پیش نہیں آتے۔	2- بعض اشکالات یقیناً پیش آتے ہیں۔
3- اس عقیدے کے راوی سوئے فہم کا شکار نہیں ہوئے۔	3- راوی سوئے حفظ کا شکار ہوئے۔
4- یہ عقیدہ ایمانیات میں داخل ہے۔	4- یہ عقیدہ ایمانیات میں داخل نہیں۔
5- اللہ کی صفات، تقدیر، رسالت، ختمِ نبوت، حیاتِ عیسیٰ علیہ السلام وغیرہ تمام عقائد اسلامیات میں داخل ہیں۔	5- تقدیر، اللہ کی صفات، ختمِ نبوت وغیرہ کی طرح یہ مسئلہ عقائدِ اسلامیہ میں داخل نہیں۔
6- حیاتِ مسیح علیہ السلام عقیدے کا مسئلہ ہے۔	6- یہ مسئلہ عقیدے کا نہیں ہے۔
7- اس عقیدے کا منکر کافر وملحد ہے۔	7- اس کا منکر کافر نہیں ہے۔
8- اس عقیدے میں کوئی اشتباہ لاحق نہیں ہوتا۔	8- اشتباہ لاحق ہو جانا ممکن ہے۔
9- صحابۂ کرام سے لے کر آج تک تمام مسلمان اس کو قطعی الثبوت اور متواتر جانتے ہیں۔	9- بعض صحابہ کے آثار سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اسے قطعی الثبوت اور متواتر نہیں جانتے تھے۔

10- اس عقیدے سے اختلاف کرنے والا قادیانی (کافر) ہے۔ تلك عشرة كاملة	10- یہ ایک علمی نوعیت کا اختلاف ہوگا، جس پر دلائل کی روشنی میں شائستگی ہی سے تنقید کرنی چاہیے اور اس مسئلے کو ایمانیات کے بجائے احادیث کے حوالے سے بحث اور تحقیق کے درجے میں ہی رکھنا چاہیے۔

اس تقابلی موازنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ عمار خان ناصر نے اپنے جدِ امجد، امام اہلِ سنت حضرت مولانا سرفراز احمد صفدر صاحب رحمہ اللہ کی تردید میں یہ سطور تحریر کی ہیں۔

جاوید غامدی کی شاگردی کے اثرات:

جناب عمار خان ناصر نے عقیدۂ حیات عیسیٰ علیہ السلام میں کھل کر اپنے جد امجد کی مخالفت کی ہے اور اہلِ اسلام میں سے کوئی ایک عالمِ دین ایسا نہیں ہے، جس نے عمار خان ناصر والا نظریہ اپنایا ہو۔ کیوں کہ بقول امام اہلِ سنت رحمہ اللہ کے کسی صدی میں کسی عالمِ دین نے یہ نظریہ نہیں اپنایا ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ موصوف نے یہ نظریہ کہاں سے پایا؟ تو ظاہر ہے کہ عمار خان ناصر نے اس عقیدے کو کھوکھلا کرنے کے ہتھیار بدنام زمانہ مشہور ملحد جاوید غامدی سے حاصل کیے ہیں اور علمائے اسلام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جاوید غامدی ملحد اور زندیق ہے اور بقول مولانا زاہد الراشدی کے عمار خان ناصر ان کا شاگرد اور وظیفہ کار رہا ہے، اور یہ بات بھی واضح ہے کہ جاوید غامدی حیاتِ عیسیٰ علیہ السلام کا یکسر منکر ہے۔

(دیکھیے: ''میزان''، ص: ۱۷۸۔ ۱۷۹، مجلّہ ''صفدر''، فتنۂ غامدی نمبر: ۱/ ۲۰۸۔ ۲۱۲)

علمی وفقہی مسائل میں اجماع کی حیثیت

اس عنوان کے تحت عمار صاحب نے اجماع کے بارے میں اپنے موقف کی وضاحت کی ہے۔ ہم اس بحث پر زیادہ گفتگو ضروری نہیں سمجھتے، کیوں کہ انھوں نے عنوان میں اجماع کو ''علمی وفقہی'' مسائل تک محدود رکھا ہے اور ان مسائل میں واقعی اجماع کے دعوے بڑے کیے گئے ہیں اور کیے جاتے ہیں، لیکن حقیقت میں ان پر اجماع کا دعویٰ بالعموم صحیح نہیں ہے۔ ہمارے نزدیک اصل اور حقیقی اجماع صحابۂ کرام کا اجماع ہے، جس سے انحراف ﴿وَ یَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی وَ نُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَ سَآءَتْ مَصِیْرًا﴾ [النساء: ۱۱۵] ''اور مومنوں کے راستے کے سوا (کسی اور) کی پیروی کرے، ہم اسے اسی طرف پھیر دیں گے، جس طرف وہ پھرے گا اور ہم اسے جہنم میں جھونکیں گے اور وہ بری لوٹنے کی جگہ ہے۔'' کے مصداق کفر ہے۔

اس کی مثال منکرینِ زکات سے قتال، شادی شدہ زانی کے لیے حدِ رجم، نزولِ مسیح علیہ السلام اور حدِ رجم کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں کے ضروری ہونے پر اجماع ہے۔ یہ اجماع ایک تو واضح نصوص پر مبنی ہیں اور سوائے پہلے اجماع کے ان میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں اور پہلے اجماع (منکرینِ زکات سے قتال) پر ابوبکر صدیق کی رائے اجتہاد پر مبنی ہے اور ان کا یہ اجتہاد حمل النظیر علی النظیر کی بہترین مثال ہے۔ اس انکارِ زکات کو انھوں نے انکارِ صلات پر قیاس کر کے

نصِ حدیث سے اس کا استنباط کیا، جس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے توقف اور ابوبکر سے اختلاف کیا، جس پر سیدنا ابوبکر رضی اللہ عنہ نے دلیل بھی پیش کی اور اس پر عمل درآمد کے لیے غیر متزلزل عزم و ارادہ کا اظہار بھی کیا:

"وَاللّٰهِ! لَأُقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ"

"اللہ کی قسم! میں ان سے ضرور قتال کروں گا، جو نماز اور زکات کے درمیان فرق کرے گا۔"

یعنی نماز تو پڑھے گا، لیکن زکات دینے سے انکار کرے گا۔ اس کی دلیل بیان فرمائی:

"فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللّٰهِ! لَوْ مَنَعُوْنِي عَنَاقًا كَانُوْا يُؤَدُّوْنَهَا إِلٰى رَسُوْلِ اللّٰهِ ﷺ لَقَاتَلْتُ عَلٰى مَنْعِهَا"

"اس لیے کہ زکات وہ حق ہے، جو اللہ نے (صاحبِ مال کے) مال میں (غربا و مساکین کا) رکھا ہے۔ اللہ کی قسم! اگر یہ لوگ مجھے بکری کا وہ بچہ بھی دینے سے انکار کریں گے، جو وہ رسول اللہ ﷺ کو دیا کرتے تھے تو میں اس کے نہ دینے پر ان سے قتال کروں گا۔"

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے جب یہ دلیل آئی تو وہ مطمئن ہو گئے اور سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے موقف سے نہ صرف اتفاق کیا، بلکہ فرمایا:

"فَوَ اللّٰهِ! مَا هُوَ إِلَّا أَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَ أَبِي بَكْرٍ رضی اللہ عنہ فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ"[1]

"اللہ کی قسم! اللہ نے ابوبکر کا سینہ کھول دیا (اللہ نے ان کو صحیح بات سُجھا دی) تو میں بھی سمجھ گیا کہ یہی بات (ابوبکر کا موقف) حق ہے۔"

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (١٤٠٠)

اس کے بعد صحابۂ کرام کا مانعینِ زکات سے قتال پر اجماع ہوگیا۔ علاوہ ازیں حدِّ رجم کے اثبات کے لیے چار عینی گواہوں، حدِ رجم اور نزولِ مسیح پر بھی صحابہ کا اجماع ہے اور یہ اجماع صحابہ کے اجتہاد پر نہیں، بلکہ واضح نصوصِ شریعت پر مبنی ہے۔ صحابہ کے ان اجماعی مسائل سے انکار ایسی صریح گمراہی ہے جو کفر و الحاد تک پہنچا دینے والی ہے۔

فراہی گروہ ان اجماعی مسائل کا انکار کر کے اپنے کفر پر مہرِ تصدیق ثبت کر رہا ہے۔ عمار صاحب کا نمبر (۲) پیرا ملاحظہ ہو:

> ''قرآن یا سنت کے نصوص، دلائلِ شرعیہ میں بنیادی اور اساسی دلیل کا درجہ رکھتے ہیں، جبکہ اجتہاد اور اجماع ان نصوص پر متفرع ہونے کی وجہ سے ثانوی دلیل کا۔ اس وجہ سے اجماع کی قوت یا ضعف اور قطعی یا ظنی ہونے کا تعین اس شرعی دلیل کی نوعیت کے لحاظ سے ہوگا، جس پر وہ مبنی ہے۔ اگر اجماع کی اساس بننے والے شرعی دلائل قطعی اور یقینی ہیں تو اجماع کا درجہ بھی یہی ہوگا اور اگر وہ دلائل ظنی و استنباطی ہیں تو اجماع بھی اسی درجے کی دلیل ہوگا۔''[1]

عزیز موصوف کے اس اقتباس سے ہم پوری طرح متفق ہیں کہ اجتہاد دو قسم کا ہے: ایک نصوصِ شریعت پر مبنی اور دوسرا ظنی و استنباطی۔ دورِ صحابہ کے بعد کے مزعومہ اجماعی مسائل زیادہ تر دوسری قسم کے ہیں، جن سے دلائلِ شرعیہ کی بنیاد پر اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ تاہم اول الذکر (عہدِ صحابہ کے) اجماعی مسائل میں نہ اجتہاد کا کوئی جواز ہے اور نہ ''تحقیق'' کے نام پر ان سے انحراف کی اجازت ہے۔ اگر کوئی ایسا کرتا ہے تو ایسی انحرافی تاویل نہ صرف گمراہی ہے، بلکہ

[1] ''الشریعۃ'' (ص: ۱۸۰)

زیغ و ضلال کی وہ آخری حد ہے، جس کے ڈانڈے کفر و الحاد سے ملتے ہیں، کیوں کہ ان کی بنیاد نصوصِ صریحہ، متواترہ پر ہے، جو یقینی اور قطعی ہیں اور عمار صاحب کے اپنے قول کے مطابق بھی ایسا اجماع قطعی اور یقینی ہے۔ اس کے باوجود تعجب ہے کہ وہ طائفۂ مضلّہ کی حمایت میں ان کی یقینی اور قطعی حیثیت میں دراڑیں پیدا کرنے کی مذموم کوشش کر رہے ہیں۔

مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ واضح ہے کہ حدِ رجم اور عقیدۂ نزولِ مسیح کا انکار یا ان کی دور از کار باطل تاویل، کفر و الحاد ہے، جیسا کہ آپ نے اکابر علمائے دیوبند کے ان اقتباسات میں ملاحظہ فرمایا، جو عقیدۂ نزولِ مسیح کے بارے میں ہم نے نقل کیے ہیں۔ ان میں انھوں نے اس عقیدے کے انکار کو واضح الفاظ میں ''کفر و الحاد'' قرار دیا ہے اور حدِ رجم پر صحابہ کا اجماع بھی چوں کہ نصوصِ صریحہ پر مبنی ہے، اس لیے اس کا بھی بطورِ حد انکار، کفر و الحاد ہے۔ اسی طرح اس گروہ کا زنا کے چار گواہوں کے ضروری نہ ہونے کا موقف صریح نصوصِ قرآنی و حدیثی کا انکار ہے جو کفر و الحاد ہے۔

قتلِ خطا میں عورت کی دیت کا مسئلہ

اس کی بابت عمار صاحب نے پانچ شقوں میں اپنی تحریرات کا خلاصہ بیان فرمایا ہے۔ ان کی پہلی شق یا پہلا پیرا حسبِ ذیل ہے:

"① نبی ﷺ سے کسی مستند روایت میں مرد و عورت کی دیت میں فرق بیان کرنا ثابت نہیں۔"[1]

عزیز موصوف کا یہ پہلا دعویٰ ہی درست نہیں۔ یہ بات اس حد تک تو درست ہے کہ اس سلسلے میں سنن نسائی کی روایت اور عمرو بن حزم کی روایت میں ضعف ہے، لیکن محدثین ہی کے اصول کی رو سے ان کے ضعف کا انجبار دوسرے شواہد سے ہوجاتا ہے اور یہ روایات حجت و استدلال کے قابل ہوجاتی ہیں۔ شیخ البانی رحمہ اللہ نے ان کے شواہد ذکر کر کے ان کو صحیح قرار دیا ہے۔

سنن نسائی کی روایت کے الفاظ ہیں:

«عَقْلُ الْمَرْأَةِ مِثْلُ عَقْلِ الرَّجُلِ، حَتّٰى يَبْلُغَ الثُّلُثَ مِنْ دِيَتِهَا»[2]

"عورت کی دیت (قتل خطا میں) مرد کی دیت کے مثل ہے، یہاں تک کہ وہ دیت عورت کی ثلث دیت تک پہنچ جائے۔"

یعنی ثلث دیت کی مقدار تک پہنچنے سے قبل تک مرد اور عورت کی دیت برابر ہے، جب ثُلث (ایک تہائی) سے متجاوز ہو کر نصف تک پہنچ جائے تو پھر

---

① "الشریعۃ" (ص: ۱۸۳)

② سنن النسائي، رقم الحديث (٤٨٠٧)

عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہو جائے گی۔

سیدنا عمرو بن حزم کی روایت کے الفاظ ہیں:

«دِيَةُ الْمَرْأَةِ عَلَى النِّصْفِ مِنْ دِيَةِ الرَّجُلِ»[1]

''عورت کی دیت مرد کی دیت سے آدھی ہے۔''

شیخ البانی نے ان کے شواہد، جو صحیح سند سے ثابت ہیں، ذکر کیے ہیں۔ ایک شاہد ذکر کر کے ''فدية المرأة على النصف من دية الرجل'' کہتے ہیں:

''قلت: وإسناده صحيح''

پھر فرماتے ہیں: اس باب میں سیدنا علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہما کی مرویات بھی ہیں، جو ''مصنف ابن أبي شيبة'' (۱۱/ ۲/۲۸) اور ''سنن البيهقي'' (۸/ ۹۵۔ ۹۶) میں ہیں اور دونوں کی سندیں صحیح ہیں۔[2]

بنا بریں موصوف کا پہلا دعویٰ درست نہیں۔ احادیث و آثار سے یہ فرق ثابت ہے۔ چناں چہ ''الفقه الإسلامي وأدلته'' کے فاضل مولف ڈاکٹر وہبہ زُحیلی (شام) لکھتے ہیں:

''اتفق الفقهاء ـ ماعدا النادر ـ على أن دية المرأة نصف دية الرجل، عملًا بأحاديث وآثار و بالمعقول. أما الأحاديث: فمنها قوله عليه السلام مرفوعاً عن معاذ « دية المرأة نصف دية الرجل » وروي موقوفاً عن علي « عقل المرأة على النصف من عقل الرجل في النفس وفيما دونها » والآثار فيها كثيرة مروية عن عمر و علي و عثمان و ابن عباس وابن عمر و زيد بن ثابت رضي الله عنهم. فكان هناك إجماع

---

[1] إرواء الغليل (۷/ ۳۰۶)

[2] إرواء الغليل (۷/ ۳۰۶۔ ۳۰۷)

من الصحابة على تنصيف دية المرأة.

والمعقول: أن المرأة في ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل، فكذلك ديتها، وحكي عن ابن علية وأبي بكر الأصم من نفاة القياس: أن دية المرأة كدية الرجل، لقوله ﷺ في حديث عمرو بن حزم «في النفس المؤمنة مائة من الإبل»"[1]

اس کا خلاصہ حسبِ ذیل ہے:

"مرد عورت کی دیت کا فرق احادیث، آثارِ صحابہ (جو کافی تعداد میں ہیں) سے ثابت ہے۔ نیز یہ فرق معقول بھی ہے، یعنی عقل کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ عورت میراث اور شہادت میں مرد سے آدھی ہے، تو دیت میں بھی ایسا ہی ہے۔

اس پر سوائے نادر، یعنی ابن عُلَیّہ اور ابوبکر اصم کے جو قیاس کے منکر ہیں، تمام فقہا کا اتفاق ہے۔ ان دو شخصوں کی رائے اس حدیث پر مبنی ہے: "مومن کی جان میں سو اونٹ ہیں۔"

◈ اس اقتباس میں سوائے دو افراد کے تمام فقہا کا اتفاق بیان کیا گیا ہے۔

◈ ان کا استدلال مذکورہ حدیث کے عموم سے ہے، یعنی مومن نفس کا لفظ عام ہے، جس میں مرد اور عورت دونوں شامل ہیں۔

① یہ دو شخص کون ہیں؟ ایک ابوبکر الاصم، یہ معتزلی شیخ ہے، اس کا نام عبدالرحمٰن بن کیسان ہے اور ایک عجیب و غریب تفسیر کا مصنف ہے۔[2]

---

[1] الفقه الإسلامي وأدلته (٧/ ٥٧١٧، طبع ١٩٩٧ء)

[2] سير أعلام النبلاء (٩/ ٤٠٢) لسان الميزان (٣/ ٤٢٧)

دوسرا ابن عُلَیّہ ہے۔ اس نام سے دو شخص معروف ہیں، اسماعیل بن علیہ اور ابراہیم بن علیہ۔ بالترتیب یہ دونوں باپ بیٹے ہیں۔ تاہم باپ (اسماعیل) کا شمار محدثین میں ہوتا ہے، البتہ بیٹے ابراہیم بن عُلَیّہ کا اصحابِ تراجم نے اچھے انداز سے ذکر نہیں کیا ہے۔

علاوہ ازیں اسے ابوبکر الاصم کے غلمان (غلام اور شاگرد) میں سے قرار دیا ہے۔ امام شافعی نے اس کے بارے میں یہاں تک کہا ہے:

"ضَالٌّ يُضِلُّ النَّاسَ"[2]

"خود بھی گمراہ اور دوسروں کو بھی گمراہ کرنے والا ہے۔"

ایسے دو شخصوں کی رائے سے، جن کی امت میں کوئی علمی اہمیت نہیں، فقہا کا اتفاق اور امت کا اجماع کس طرح مجروح اور مشکوک ہو سکتا ہے؟ یہی وجہ ہے کہ علما نے ان دونوں کی رائے کو "شاذ" قرار دیا ہے اور جس حدیث کے عموم سے استدلال کیا ہے، علما نے نصف دیت والی روایات کو اس کا مخصص اور مفسر قرار دے کر اس استدلال کو رد کر دیا ہے، چناں چہ فقہ حنبلی کی مشہور کتاب "المغني لابن قدامة" میں ہے:

"قال ابن المنذر وابن عبد البر: أجمع أهل العلم أن دية المرأة نصف دية الرجل، وحكى غيرهما عن ابن عليّة والأصم أنهما قالا: ديتها كدية الرجل، لقوله ﷺ: «في النفس المؤمنة مائة من الإبل» وهذا قول شاذٌّ يخالف إجماع الصحابة وسنة النبي ﷺ فإن في كتاب عمرو بن حزم دية المرأة على النصف من دية الرجل، وهي أخص

[2] تاريخ بغداد (٦/ ٢٠ـ ٢٢)

مما ذكروه، وهما في كتاب واحد، فيكون ما ذكرنا مفسراً لما ذكروه مخصصا له، ودية نساء كل أهل دين على النصف من دية رجالهم“[1]

”الموسوعة الفقهية“ (کویتی) میں ہے:

”وذهب الفقهاء إلى أن دية الأنثىٰ الحرة المسلمة هي نصف دية الذكر الحر المسلم، هٰكذا روي عن النبي ﷺ وعن عمر و علي وابن مسعود وزيد بن ثابت رضی اللہ عنہم. قال ابن المنذر وابن عبد البر: أجمع أهل العلم علىٰ أن دية المرأة نصف دية الرجل، مما روى معاذ عن النبي ﷺ قال: ”دية المرأة على النصف من دية الرجل“ ولأنها في الشهادة والميراث على النصف من الرجل فكذلك في الدية“[2]

اہلِ علم کا اجماع یا فقہا کا یہ اتفاق قدیم و جدید مفسرین نے ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: تفسیر القرطبی، التفسیر المنیر وغیرہ۔

اجماعِ صحابہ:

عورت کی نصف دیت کی بابت فقہا کے اتفاق کا ذکر کیا گیا ہے، ممکن ہے عمار صاحب، جن کی اڑان بہت اونچی ہے، ”هُم رجالٌ ونحن رجالٌ“ کا نعرۂ مستانہ لگا کر فقہا کی متفقہ رائے کے مقابلے میں اپنی اور اپنے استاذ کی رائے کو زیادہ اہمیت دیں، کیوں کہ یہ تنہا روی (سولو فلائٹ) اس گروہ کو نہ صرف پسند ہے، بلکہ اس پر فخر کرنا ان کا شیوہ ہے۔ اس لیے ہم عرض کریں گے کہ اس پر

---

[1] المغني (٨/ ٣١٤، طبع ١٩٨٤ء)

[2] الموسوعة الفقهية (٢١/ ٥٩۔ ٦٠ طبع ٢٠٠٣ء)

صرف فقہائے امت ہی کا اتفاق و اجماع نہیں ہے، بلکہ صحابۂ کرام کا بھی اجماع ہے۔ چناں چہ "فقه السنة" کے فاضل مصنف سید سابق مصری رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

"ودية المرأة، إذا قتلت خطأ، نصف دية الرجل وكذلك دية أطرافها، وجراحاتها على النصف من دية الرجل وجراحاته. وإلىٰ هذا ذهب أكثر أهل العلم.

فقد روي عن عمر رضی اللہ عنہ، وعلي كرم الله وجهه، وابن مسعود رضی اللہ عنہ، و زيد بن ثابت رضی اللہ عنہم، أنهم قالوا في دية المرأة: أنها على النصف من دية الرجل، ولم ينقل أنه أنكر عليهم أحد فيكون إجماعاً، ولأن المرأة في ميراثها وشهادتها على النصف من الرجل"[1]

اہلِ علم کے لیے اس ترجمے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس میں بھی مرد و عورت کی دیت میں فرق کو دلائلِ شرعیہ کی روشنی میں عقلی طور پر صحیح قرار دینے کے علاوہ اس میں اجماعِ صحابہ کی بھی وضاحت ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہے کہ عمار صاحب کا یہ دعویٰ کہ "یہ فرق کسی مستند روایت سے ثابت نہیں" صحیح نہیں ہے۔ روایات کے ضعف کے باوجود شواہد کی بنیاد پر ان روایات کو قابلِ حجت تسلیم کیا گیا ہے، اسی لیے تمام فقہا کا اتفاق اور اہلِ علم کا اجماع ہے۔ آخر کسی دلیل شرعی کے بغیر یہ اتفاق و اجماع کیوں کر ممکن ہے؟ علاوہ ازیں سب سے بڑھ کر صحابۂ کرام کا اجماع ہے، جس سے انحراف کفر و الحاد ہے، کیوں کہ یہ ﴿وَ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى﴾ [النساء: ١١٥] کا مصداق بنتا ہے۔

---

[1] فقه السنة (٢/ ٤٧٥۔ ٤٧٦، طبع ١٩٨٣ء)

مزید دو بے بنیاد دعوے یا اتہام:

عمار صاحب کے اگلے دو پیرے ملاحظہ ہوں، ان میں مزید دو بے بنیاد دعوے کیے گئے ہیں:

''② قرآن مجید نے دیت کے معاملے میں ''معروف'' کی پیروی کا حکم دیا ہے، جس سے مراد ہر معاشرے کا اپنا معروف ہے۔

③ صحابۂ کرام نے اپنے دور کے عرف کے مطابق مرد و عورت کی دیت میں فرق کیا، جو قرآن کی ہدایت کے مطابق درست تھا۔ تاہم اس عرف کی پیروی ہر دور اور ہر معاشرے میں ازروئے شریعت لازم نہیں۔ یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے، جس میں مختلف معاشرے مختلف قانون سازی کر سکتے ہیں۔''[1]

یہ دونوں پیرے، ہمارے نزدیک، ہلکے سے ہلکے الفاظ میں جسارتِ غیر مومنانہ کے مظہر ہیں۔ قرآن مجید میں دیت کے معاملے میں معروف کی پیروی کا حکم کہاں ہے؟ قرآن کی کس سورت یا کس آیت میں ہے؟ اس کی نشاندہی کی جائے۔ ہمارے ذہن اور حافظے کی رسائی وہاں تک نہیں ہو سکی۔ اگر موصوف ہمارا یہ ذہول اور نسیان دور کر سکیں تو ہم اس پر ضرور غور کریں گے۔ إن شاء اللّٰہ، بلکہ اپنی کوتاہ بینی پر معذرت بھی۔

② صحابۂ کرام کا بھی مرد و عورت کی دیت میں فرق کرنے کو اس قرآنی ہدایت کے مطابق بتلایا گیا ہے۔ ہم یہاں پھر یہ عرض کریں گے کہ اب ایک کی جگہ ہمارے دو سوال ہو گئے ہیں۔ ایک تو قرآن کے اس حکم کی وضاحت کہ وہ کہاں ہے؟ اور دوسرا یہ کہ صحابہ نے جو فرق کیا، اس کی بنیاد قرآن کا یہی حکم

---

[1] ''الشریعۃ'' (ص: ۱۸۰)

تھا؟ صحابہ کی یا کسی ایک صحابی کی وضاحت دکھلا دیں کہ انھوں نے یا اس صحابی نے کہا ہو کہ ہم مرد و عورت کی دیت میں یہ فرق اپنے عرف کے مطابق اس لیے کر رہے ہیں کہ قرآن میں اس مسئلے میں ہمیں معروف کے مطابق کرنے کا حکم دیا گیا ہے؟

جب تک ان دونوں سوالوں کی وضاحت ہمارے سامنے نہیں آ جاتی، ہمارے نزدیک یہ قرآن پر بھی اتہام ہے اور صحابۂ کرام پر بھی، اور یہ جرأت رندانہ اس گروہ میں کیوں پیدا ہوئی؟ محض مسلّمات اسلامیہ کے انکار کے ''شوقِ فضول'' کی ''برکت'' سے، قرآن کو بازیچۂ اطفال بنانے کی فن کارانہ مہارت کے نتیجے میں اور شاطرانہ استدلال کی بازی گری میں طاق ہونے کی وجہ سے۔ أعاذنا اللّٰہ منھا.

عمار صاحب کا اپنا مغالطہ یا مغالطہ دینے کی کوشش:

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاید عمار صاحب کو دیت ادا کرنے میں معاشرے کے مختلف طبقات کو ان کے پیشوں کے اعتبار سے شریعت میں سو اونٹ کے متبادل چیزوں کی رخصت یا سہولت دی گئی ہے، اس سے مغالطہ لگا ہے کہ یہ عرف یا اجتہادی مسئلہ ہے۔ جب کہ اس کا عرف یا اجتہاد سے کوئی تعلق نہیں ہے یا مغالطہ دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس لیے اس مغالطہ انگیزی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اس مسئلے کی نوعیت کو واضح کیا جائے۔

بات یہ ہے کہ دیت ادا کرنے میں ایک بحث یہ بھی ہے کہ دیت کس طرح، یا کس چیز سے ادا کی جائے؟ اس کو فقہا نے ''اصولِ دیت'' سے تعبیر کیا ہے۔ یعنی وہ چیزیں جن سے دیت ادا کرنا جائز ہے۔ وہ بعض ائمہ کے نزدیک پانچ، بعض کے نزدیک چھے اور مالکیہ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین ہیں اور وہ ہیں اونٹ، سونا اور چاندی۔ صاحبین کے نزدیک پانچ، یعنی گائے اور بکریاں بھی ہیں۔

اس کی دلیل خود نبیِ مکرم ﷺ کا عمل اور فرمان ہے۔ "الموسوعة الفقهية" میں ہے:

"سونے کا کاروبار کرنے والوں کے لیے (سو اونٹ کی جگہ) ایک ہزار دینار اور چاندی والوں کے لیے بارہ ہزار درہم ہیں۔" (حدیث)

(یاد رہے دینار سونے کا اور درہم چاندی کا سکّہ ہوتا تھا)

اس اعتبار سے اونٹ پالنے والوں کے لیے دیت سو اونٹ، سونے والوں کے لیے ایک ہزار دینار اور چاندی والوں کے بارہ ہزار درہم تھے۔[1]

لیکن موسوعہ میں جس حدیث کا حوالہ دیا گیا ہے، جس میں سونے والوں کے لیے ایک ہزار دینار اور چاندی والوں کے لیے بارہ ہزار درہم بتلائے گئے ہیں، یہ روایت سنداً ضعیف ہے۔ ایک روایت سنن ابوداود میں ہے، جو حسن ہے۔ اس میں ہے:

"رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں دیت کی قیمت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھے، اور اہلِ کتاب کی دیت ان دنوں مسلمانوں کی دیت سے نصف تھی، پس یہ معاملہ اس طرح ہی تھا کہ سیدنا عمر کا دورِ خلافت آ گیا، آپ نے خطبہ دیا، جس میں فرمایا:

سنو! اونٹ مہنگے ہوگئے ہیں۔ اس لیے سیدنا عمر نے سونے کا کاروبار کرنے والوں کے لیے ایک ہزار دینار اور چاندی والوں کے لیے بارہ ہزار (درہم) اور گائے والوں کے لیے دو سو گائیں اور بکری والوں کے لیے دو ہزار بکریاں اور سوٹ (جوڑے) والوں کے لیے دو سو سوٹ (ایک سوٹ یا جوڑے سے مراد، دو کپڑے ہیں، شلوار و قمیص یا ازار اور

[1] الموسوعة الفقهية (٢١/ ٥٧)

ردا (دو چادریں)۔) اور اہلِ ذمہ کی دیت میں کچھ اضافہ نہیں کیا۔'' [1]

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی اونٹوں کی کمیابی اور گرانی کے پیشِ نظر اس کی قیمت کے مساوی دوسری متبادل چیزوں کی سہولت عطا کی ہے۔ اسی عملِ رسول کی بنیاد پر سیدنا عمر نے آٹھ سو دینار کے بجائے ایک ہزار دینار اور آٹھ ہزار درہم کے بجائے بارہ ہزار دہم کر دیے اور مزید معاشرے کے دوسرے افراد کو بھی متبادل چیزوں کی اجازت دے دی۔ سیدنا عمر نے یہ اضافہ بھی صحابۂ کرام کے سامنے کیا، جس سے کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ یوں اس پر صحابہ کا اجماع بھی ہو گیا۔

اور یہ عقل کے بھی عین مطابق ہے کہ جب اصل کے ملنے یا دینے میں دِقت ہو تو اس کا متبادل اختیار کر لیا جائے، بالخصوص دیت کے معاملے میں تو سو اونٹ کے متبادل قیمت کا جواز خود نبیِ اکرم ﷺ ہی نے بتا دیا اور سیدنا عمر کے اِقدام اور صحابہ کی موافقت سے یہ اصول مزید مستحکم ہوگیا، جس سے یہ امر واضح ہوگیا کہ سو اونٹ کا ملنا یا دینا متعذر (مشکل) ہو تو ہر دور کے مطابق اس کی قیمت ادا کرنا بالکل جائز اور صحیح ہے۔ اس کا عرف سے کوئی تعلق نہیں ہے، یہ تو نصِ صریح سے اور صحابہ کے اجماع سے ثابت ہے۔

علاوہ ازیں دیت سو اونٹ سے ادا کی جائے یا اس کی قیمت سے؟ اس بحث کا کوئی تعلق مرد اور عورت کی دیت میں فرق سے قطعاً نہیں ہے۔ پھر عمار صاحب اس کو اس ''فرق'' سے جوڑ کر ایک تو خلطِ مبحث کر رہے ہیں۔ دوسری ستم ظریفی یہ ہے کہ اس کو ''عرف'' باور کرا رہے ہیں، جب کہ عرف سے اس کا

[1] سنن أبي داود، رقم الحديث (٤٥٤٢) الإرواء (٧/ ٣٠٥) علامہ البانی رحمہ اللہ نے بھی اسے حسن قرار دیا ہے۔

سرے سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ اسی طرح اسے اجتہادی معاملہ قرار دینا بھی یکسر غلط ہے۔ عمار صاحب کے مذکورہ اقتباس یا پیرے میں تین مغالطے یا مغالطہ انگیزیاں ہیں۔ ہماری اس وضاحت سے۔ إن شاء اللّٰه۔ اس طُرۂ پُر پیچ وخم کے سارے پیچ وخم نکل گئے ہیں۔ فللّٰه الحمد.

اجماعی موقف میں دراڑ ڈالنے کی ناکام سعی:

عمار صاحب کا چوتھا پیرا ملاحظہ فرمائیں، جس میں انھوں نے امت کے اس اجماعی مسئلے کو بھی مشکوک ٹھہرانے کی اپنی سی کوشش کی ہے۔ لکھتے ہیں:

> ''④ عورت کی دیت کے نصف ہونے کا موقف بھی فقہا کا اجماعی موقف نہیں، کیوں کہ صدرِ اول کے دو معروف اصحابِ علم ابوبکر الاصم اور ابن علیہ اس کے قائل نہیں اور فقہ حنبلی کی کشاف القناع میں اسی بنیاد پر اس مسئلے پر اجماع کے دعوے کی تردید کی گئی ہے۔ اسی طرح امام رازی نے اپنی تفسیر میں مذکورہ نقطۂ نظر کو جس اسلوب میں بیان کیا ہے، اس سے مترشح ہوتا ہے کہ وہ بھی اس کے حق میں رجحان رکھتے یا کم از کم اسے قابلِ غور ضرور سمجھتے ہیں۔''[1]

عزیز موصوف کی اس گوہر افشانی سے اجماع کی حیثیت متاثر نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ دونوں شخصیتیں جیسی کچھ ہیں، ان کی وضاحت ہم کر آئے ہیں۔ اسی لیے علما نے ان کی رائے کو قطعاً کوئی اہمیت نہیں دی، بلکہ اس کو ''شاذ'' قرار دیا ہے، یعنی امت کے اجماعی موقف سے بالکل ہٹی ہوئی منفرد رائے، جو اس راہ کے راہرَو کو جہنم میں لے جانے والی بات ہے۔ حدیث میں ہے:

«مَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ»

① ''الشریعۃ'' (ص: ۱۸۰)

جیسے آج کل یا ماضی قریب و بعید میں جن لوگوں نے حدِ رجم کا یا اور بعض دینی مُسلّمات کا انکار کیا ہے، ایسے منحرفین اور ضالّین و مضلّین کے اختلاف یا انکار سے نہ اجماع کی حیثیت متاثر ہو سکتی ہے اور نہ مسلّماتِ اسلامیہ سے انحراف کا جواز ثابت ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اس پر صرف فقہا و اہلِ علم ہی کا اتفاق نہیں ہے کہ جن سے اختلاف کی کوئی گنجایش ہو، بلکہ مرد و عورت کی دیت میں فرق پر اجماعِ صحابہ ہے، جس سے انکار یا انحراف کی قطعاً گنجایش نہیں ہے۔ اجماعِ صحابہ سے انکار کفر کے مترادف ہے۔

کشاف القناع اور تفسیر کبیر کے حوالوں کی حقیقت:

عزیز موصوف نے مذکورہ اقتباس میں فقہ حنبلی کی کتاب کے حوالے سے یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس میں دعوائے اجماع کی تردید کی گئی ہے۔

قارئین مذکورہ کتاب کی اصل عبارت ملاحظہ فرمائیں اور فیصلہ فرمائیں کہ اس میں صرف اختلاف کا ذکر ہے یا اجماع کی تردید؟

”(ودية المرأة) مسلمة كانت أو كافرة (نصف دية رجل من أهل ديتها) حكاه ابن المنذر، رواه ابن عبد البر إجماعاً لما روىٰ عمرو بن حزم (أن النبيﷺ ـقال في كتابه: دية المرأة نصف دية الرجل) لكن حُكي عن ابن علية والأصم: إن ديتها كدية الرجل ...“[1]

یہ دو شخص جیسے کچھ ہیں، ان کی وضاحت کی جا چکی ہے، ان کی شاذ رائے کے ذکر سے اجماع کی تردید نہیں ہوتی، نہ اس قسم کے لوگوں کے اختلاف سے اجماع کی حیثیت ہی متاثر ہوتی ہے۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہی ہے، جیسے عصرِ

[1] کشاف القناع (٦/ ٢٠، دار الكتب العلمية)

حاضر کا ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ کی شہادت یا عدمِ شہادت کا مسئلہ ہے۔ یہ بالکل ایک جدید مسئلہ ہے۔ عرب و عجم کے تمام علما نے اس کو ایک قرینے اور ضمنی شہادت کے طور پر ماننے کا فتویٰ تو دیا ہے، لیکن اسے زنا کے چار عینی گواہ کا متبادل ماننے سے انکار کیا ہے، کیوں کہ اس سے نصوصِ قرآنی کا، جن میں چار گواہوں کی گواہی کو ضروری قرار دیا گیا ہے، انکار لازم آتا ہے۔

یہ عصرِ حاضر کا ایک اجتہادی مسئلہ ہے اور علمائے اسلام نے نصوصِ شریعت کی روشنی میں اس کا متفقہ فیصلہ کر دیا ہے۔ اس فیصلے یا فتوے کو یقیناً اجماع قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن عمار صاحب سمیت یہ فراہی یا غامدی گروہ اس اجماع کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہے، بلکہ اس سے برملا اختلاف کا اظہار کر رہا ہے۔ ظاہر بات ہے اس منحرف گروہ کے اختلاف سے علمائے اسلام کے ایک اجماعی موقف پر کوئی اثر نہیں پڑ سکتا، کیوں کہ علمائے اسلام کا فیصلہ قرآن و حدیث کی نصوصِ صریحہ پر مبنی ہے اور دوسرا موقف نصوصِ شریعت کے انکار یا ان سے انحراف پر مبنی ہے۔ اس لیے اول تو وہ سرے سے قابلِ ذکر ہی نہیں ہے اور اگر اس کا کوئی ذکر بھی کر دے گا تو اس سے اجماعی موقف پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

تفسیر کبیر (امام رازی) کے حوالے کی بھی یہی صورتِ حال ہے۔ اس میں البتہ یہ اضافہ ہے کہ اس میں جہاں فقہا کے موقف کی دلیل پیش کی گئی ہے، وہاں دوسرے موقف لی بھی ''دلیل'' امام رازی نے نقل کر دی ہے۔

اس عبارت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں:

''آٹھواں مسئلہ: اکثر فقہا کا مذہب ہے کہ عورت کی دیت (قتلِ خطا میں) مرد کی دیت سے آدھی ہے اور اَصم اور ابن عطیہ نے (عطیہ، کتابت کی غلطی ہے، سب نے عُلَیَّہ لکھا ہے) کہا ہے کہ عورت کی

دیت، مرد کی دیت کے مثل ہے۔ فقہا کی دلیل ہے کہ سیدنا علی، عمر اور ابن مسعود نے یہی فیصلہ کیا تھا۔ نیز اس لیے بھی کہ میراث اور شہادت میں عورت مرد سے نصف ہے، اسی طرح دیت میں ہے، اور اصم کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے: ﴿وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّ دِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ اِلٰۤى اَهْلِهٖ﴾ [النساء: ۹۲] ''اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مومن گردن آزاد کرنا اور دیت دینا ہے، جو اس کے گھر والوں کے حوالے کی گئی ہو۔'' اور اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت کے حکم میں مرد اور عورت دونوں داخل ہیں تو ضروری ہے کہ اس حکم میں دونوں برابر ہوں، واللہ أعلم''

امام رازی کے ان کی ''دلیل'' پیش کرنے کا فائدہ یہ ہوا کہ اس سے یہ واضح ہوگیا کہ ان دونوں منحرفین کی دلیل بھی بعینہٖ وہی ہے، جو غامدی گروہ سمیت تمام منکرینِ حدیث کی ہے اور وہ ہے رسول اللہ ﷺ کے ''تبیینِ قرآنی'' کے ''منصبِ رسالت'' کا انکار، اور اس کا نتیجہ اُن احادیثِ صحیحہ وصریحہ کا انکار ہے، جن سے قرآن کے عموم کی تخصیص ثابت ہوتی ہے۔ حدِ رجم کے انکار کی بنیاد بھی منصبِ رسالت کا اور احادیث سے قرآن کے عموم کی تخصیص کا انکار ہی ہے۔ ابوبکر اصم نے بھی اسی انحرافی موقف کو اختیار کرتے ہوئے قرآن کے عموم سے استدلال کیا ہے، جس کی وجہ سے عورت کی دیت کے نصف ہونے والی حدیث اور اس پر اجماعِ صحابہ کا اس نے انکار کیا ہے۔ ان دونوں منحرفین کی اس باہم موافقت اور ہم آہنگی پر عمار صاحب سمیت غامدی گروہ بلاشبہہ یہ تو کہہ سکتے ہیں ع

متفق گردید رائے بو علی با رائے من

یا ؎

کند ہم جنس با ہم جنس پرواز
کبوتر با کبوتر باز با باز

لیکن کیا علمائے اسلام کے لیے انکارِ حدیث پر مبنی یہ ''دلیل'' قابلِ قبول ہوسکتی ہے؟ یا خود امام رازی کو اس ''دلیل'' سے اتفاق ہوسکتا ہے؟ اس ''دلیل'' کی رو سے تو حدِ رجم کا انکار بھی صحیح ہے، جیسا کہ غامدی و فراہی گروہ کر رہا ہے، لیکن کیا امام رازی نے بھی ''عمومِ قرآن'' والی ''دلیل'' سے حدِ رجم کا انکار کیا ہے؟ نہیں، ہرگز نہیں۔ وہ ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ﴾ کا حکم عام ہونے کے باوجود، حدیثِ رسول کی وجہ سے اس حکم کو صرف کنوارے زانی کے لیے خاص مانتے ہیں اور اس میں شادی شدہ زانی کو شامل نہیں سمجھتے، بلکہ اس کے لیے رجم کا اثبات کرتے ہیں، جیسا کہ علمائے اسلام کا موقف ہے۔

علاوہ ازیں حدِ رجم کا انکار کرنے والوں میں صرف خوارج کا ذکر کیا ہے۔ نیز ان کے دلائل ذکر کر کے ان کے نہایت معقول جواب دیے ہیں۔ خارجیوں کے یہ دلائل وہی ہیں، جو آج کل سارے منکرینِ حدیث اور فراہی گروہ پیش کر رہا ہے۔ ذرا امام رازی کے بیان کردہ چند خارجی دلائل اور امام رازی کے جوابات ملاحظہ فرمائیں۔

حدِ رجم کے انکار کے لیے خوارج کی دلیل:

''﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا﴾ [النور] کا اقتضا یہ ہے کہ ہر قسم کے زانیوں کے لیے کوڑوں کی سزا واجب ہو اور خبرِ واحد سے بعض کے لیے حدِ رجم کو واجب ٹھہرانا، اس سے کتاب اللہ کے عموم کی تخصیص لازم آتی ہے اور خبرِ واحد سے کتاب اللہ کی تخصیص جائز نہیں ہے، اس لیے کہ کتاب اللہ اپنے متن میں قاطع ہے، جب کہ خبرِ واحد

اپنے متن میں غیر قاطع ہے اور مقطوع (قطعی چیز) مظنون (ظنی چیز) پر راجح ہے۔"

علمائے اسلام کا جواب:

امام رازی رحمہ اللہ اس کے جواب میں لکھتے ہیں:

"جمہور مجتہدین نے شادی شدہ زانی کے لیے رجم کے وجوب پر اس بات سے دلیل پکڑی ہے کہ تواتر سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے۔ علاوہ ازیں ابوبکر، عمر، علی، جابر بن عبداللہ، ابوسعید خدری، ابوہریرہ، بریدہ اسلمی اور زید بن خالد اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم نے رجم کی روایات بیان کی ہیں اور انہی میں سے بعض راویوں نے سیدنا ماعز اور لخمیہ و غامدیہ عورت کے رجم کے واقعات بھی بیان کیے ہیں اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: "اگر یہ خدشہ نہ ہوتا کہ لوگ کہیں گے کہ عمر نے کتاب اللہ میں اضافہ کر دیا تو میں اس حکمِ رجم کو قرآن میں درج کر دیتا۔"

"خوارج کا یہ کہنا کہ خبرِ واحد سے قرآن کی تخصیص لازم آتی ہے (جو ناجائز ہے)۔" ہم کہتے ہیں کہ خبرِ واحد کی رَٹ ہی غلط ہے، بلکہ یہ تخصیص خبرِ متواتر سے کی گئی ہے۔ نیز ہم نے اصولِ فقہ میں بیان کیا ہے کہ قرآن کی تخصیص خبرِ واحد سے بھی جائز ہے۔"

آگے ان کے دیگر مزعومات کا بھی ردّ کیا ہے۔ ان میں سے ایک یہ بھی ہے:

"اس آیت کا عموم کوڑوں کی سزا کے وجوب کا متقاضی اور خبرِ متواتر حدِ رجم کے وجوب کی متقاضی ہے اور ان دونوں میں کوئی منافات نہیں، اس لیے جمع و تطبیق ضروری ہے۔"

آگے لکھتے ہیں:

"اکثر مجتہدین اس بات پر متفق ہیں کہ شادی شدہ زانی کو رجم کیا جائے گا اور اسے کوڑوں کی سزا نہیں دی جائے گی اور انھوں نے کئی احادیث سے استدلال کیا ہے۔"

اس کے بعد عہدِ رسالت کے رجم کے واقعات اور احادیث و آثار اس امر کے اثبات میں پیش کیے ہیں کہ زانی محصن کو صرف سنگسار کیا گیا ہے، ان کو کوڑے نہیں مارے گئے۔[1]

اس تفصیل سے تین باتیں واضح ہیں:

1. امام رازی عمومِ قرآن کی حدیث کے ذریعے سے تخصیص کے قائل ہیں، چاہے وہ متواتر ہو یا آحاد۔ اس لیے ان کے اصم کی نصف دیت کے انکار میں ان کے عموم کی دلیل بیان کرنے سے قطعاً ثابت نہیں ہوتا کہ امام رازی کے نزدیک اس کی اس "دلیل" میں کوئی وزن ہے یا ان کا رجحان اس بوگس دلیل کی وجہ سے اس کی طرف ہوگیا ہے یا وہ اس کے موقف کو غور و فکر کے قابل سمجھتے ہیں۔
2. قرآن کی "عظمت" کے نام پر احادیث کا انکار، خوارج کا شیوہ رہا ہے، علمائے اسلام اس کے کبھی قائل نہیں رہے۔
3. حدِ رجم کا انکار بھی صرف خوارج نے کیا ہے اور ان کے "دلائل" بھی بعینہٖ وہی ہیں، جس کی جگالی آج کل غامدی، اصلاحی، فراہی اور ان کے ریزہ چین کر رہے ہیں۔ فتشابھت قلوبھم.

بہرحال اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ مذکورہ دو منحرفین کی بے بنیاد انحرافی رائے سے امت کے اجماعی موقف پر قطعاً کوئی اثر نہیں پڑتا۔

---

[1] التفسیر الکبیر (۸/ ۳۰۵۔ ۳۰۶)

نظریاتی کونسل کی رائے کا حوالہ؟ ''میٹھا میٹھا ہپ، کڑوا کڑوا تھو'':

عمار صاحب کا اس سلسلے کا پانچواں اور آخری پیرا ملاحظہ ہو، ان کے ترکش کا یہ تیر بھی رائیگاں ہی گیا ہے۔ فرماتے ہیں:

''⑤ پاکستان میں بھی قصاص و دیت کا جو قانون نافذ کیا گیا ہے، اس میں مرد و عورت کی دیت میں فرق نہیں کیا گیا، جب کہ یہ قانون تمام مکاتبِ فکر کے جید علمائے کرام کی مشاورت کے بعد نافذ کیا گیا ہے اور اسے مذہبی جماعتوں کی عمومی تائید حاصل ہے۔''[1]

عمار صاحب سے ہمارا سوال ہے کہ کیا وہ اسلامی نظریاتی کونسل کی ''استنادی حیثیت'' کے قائل ہیں؟ یعنی اس کی رائے ان کے نزدیک حتمی اور قطعی ہے، جس سے اختلاف کی گنجایش نہیں؟

اگر اس کا جواب اثبات میں ہے، یعنی ان کے نزدیک کونسل کی رائے تنقید سے بالا ہے تو پھر انھوں نے کونسل کی اس رائے کو اپنے نقد و نظر کا موضوع کیوں بنایا ہے جس میں اس نے ڈی، این، اے کی رپورٹ کو زنا کے چار عینی گواہوں کے متبادل ماننے سے انکار کیا ہے؟

اگر ان کے نزدیک کونسل کی رائے سے اختلاف کیا جا سکتا ہے تو پھر نصف دیت والی رائے میں ان کے موقف کا حوالہ کیوں کر معتبر مانا جا سکتا ہے؟ یا عمار صاحب کے لیے اس کے حوالے کا کیا جواز ہے؟ کیا یہ ''میٹھا میٹھا ہپ اور کڑوا کڑوا تھو'' کا مصداق نہیں؟

کیسی عجیب بات ہے کہ کونسل کی وہ رائے جو ڈی، این، اے ٹیسٹ کی رپورٹ کے بارے میں اس نے دی ہے، جو عصرِ حاضر کے تمام علمائے اسلام کی

---

[1] ''الشریعۃ'' (ص: ۱۸۰)

رائے کے مطابق اور اس اعتبار سے اجماعِ امت کی مظہر ہے، وہ تو غلط اور ناقابلِ تسلیم ہے، لیکن قصاص و دیت کے بارے میں اس کا فیصلہ ان کے لیے قابلِ قبول اور معتبر ہے، جس پر علمائے اسلام کا اتفاق ہی نہیں ہے اور جس وقت اس کو نافذ کیا گیا تھا، متعدد علما نے اس وقت مرد و عورت کی دیت (قتلِ خطا میں) نصف قرار نہ دینے کو ہدفِ تنقید بنایا تھا۔ راقم نے بھی اس دَور میں قصاص و دیت کے قانون کی زیرِ بحث دفعہ کے خلاف ''الاعتصام'' لاہور میں ایک مضمون لکھا تھا، اور بھی بعض علما نے لکھا تھا۔ یوں یہ قانونِ قصاص و دیت اس وقت زیرِ بحث و تنقید رہا۔

عورت کی نصف دیت کے بارے میں چند ضروری وضاحتیں:

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اب جب یہ مسئلہ پھر ''الشریعہ'' کے صفحات پر آ گیا ہے تو مسئلے کی اصل نوعیت، اس کی حکمت اور اس کے بارے میں پیدا کردہ شکوک و شبہات کی وضاحت کر دی جائے، تاکہ علمائے اسلام کے اجماعی موقف کی حقانیت و صداقت مزید واضح ہو جائے۔

مسئلے کی نوعیت:

مختصراً مسئلے کی نوعیت یہ ہے کہ بطورِ غلطی اگر کوئی مسلمان عورت قتل ہو جائے تو اس کی دیت مرد سے نصف ہوگی۔ قتلِ عمد کا حکم اس سے مختلف ہے اور اس میں مرد و عورت کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ اس میں اولاً قصاص ہے، اگر قصاص کے بجائے دیت پر مصالحت ہو جائے تو پوری دیت ادا کرنا ضروری ہوگا۔

شرعی دلائل:

یہ فرق کیوں ہے؟ اس کے شرعی دلائل گزر چکے ہیں۔ اس میں رسول اللہ ﷺ

کی حدیث ہے، آثارِ صحابہ اور خلفائے راشدین کے فیصلے اور صحابہ کا اجماع ہے۔ پھر اُمتِ مسلمہ کے علما و فقہا کا بھی اتفاق ہے۔

نصف دیت کی حکمت و مصلحت:

جہاں تک انسانی شرف و تکریم کا معاملہ ہے، اسلام میں مرد و عورت کے درمیان کوئی تفریق نہیں ہے۔ اسلام ہی وہ پہلا مذہب ہے، جس نے انسانی معاشرے میں عورت کی عزت اور اس کے مقام و منصب کا تحفظ اور اس کی قدر و منزلت کا اعتراف کیا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ یہ واقعہ بھی ہے کہ اسلام اس مساواتِ مرد و زن کا قائل نہیں ہے، جو اس وقت مغرب میں عام ہے۔ اسی لیے تکریمِ انسانیت کا مفہوم دونوں جگہ یکساں نہیں ہے۔ مغرب کے نزدیک جو چیز بھی عین تکریمِ نسوانیت ہے، اسلام کے نزدیک وہ عین تذلیلِ نسوانیت ہے۔ اسی طرح اسلام میں تکریمِ نسوانیت کے لیے، جو جو حدود و ضوابط تجویز کیے گئے ہیں، ہوسکتا ہے وہ مغرب کے نزدیک استخفافِ نسوانیت کا باعث ہوں۔

مثلاً: اسلام میں عورت کے لیے پردہ انتہائی ضروری ہے، مرد و زن کے بے محابا اختلاط کی اسلام میں کوئی گنجایش نہیں ہے۔ مغربی ذہن اسلام کی اس ہدایت پر ناک بھوں چڑھاتا ہے اور اسے (نعوذ باللہ) عورت کی تذلیل قرار دیتا ہے، لیکن اسلام کی نظر میں یہ عورت کی تذلیل نہیں، اس کی یہ عین عزت ہے اور بے پردگی میں، جسے مغربی ذہن عورت کی عزت قرار دیتا ہے، عورت کی تذلیل و تحقیر ہے۔

اسی طرح اسلام نے مرد و عورت کی، ایک دوسرے سے مختلف، فطری صلاحیتوں کی بنا پر دونوں کا دائرہ کار بھی ایک دوسرے سے مختلف رکھا ہے۔ مرد کو معاشی ذمے داریوں کا کفیل بنایا ہے اور عورت کو اس معاشی کفالت سے آزاد رکھا ہے۔ یہ صرف مرد کی ذمے داری ہے کہ وہ گھر سے باہر محنت مزدوری کرے،

کارخانوں اور دفتروں میں ملازمت کرے اور معاشی تگ و دَو میں حصہ لے اور عورت گھر کی چار دیواری کے اندر امورِ خانہ داری کے فرائض انجام دے۔ یہ الگ الگ دائرۂ کار ان فطری صلاحیتوں کے مطابق ہے، جن کی وجہ سے مرد و عورت کی تخلیق ہوئی ہے اور اسی میں ان کی عزت و تکریم ہے۔

اسی بنیاد پر میراث میں عورت کا حصہ مرد کے مقابلے میں نصف ہے، کیوں کہ معاشی کفالت کے لیے مرد کو مال و دولت کی جتنی ضرورت ہے، عورت کو نہیں۔ اسلام کا یہ اصول قیامت تک کے لیے ہے، اس میں تبدیلی کی کوئی گنجایش نہیں۔ اب چاہے معاملہ کتنا ہی برعکس ہوجائے اور عورتیں مردوں کے دوش بدوش معاشی دوڑ میں خواہ کتنی ہی سرگرمی سے حصہ لیں اور کارخانے اور دفاتر چاہے عورتوں کے دم قدم سے کتنے ہی پر رونق ہوجائیں، لیکن میراث میں عورت کا حصہ پھر بھی مرد کے حصے سے نصف ہی رہے گا، کیوں کہ معاشی سرگرمیوں میں عورتوں کی شرکت ہی اصولی طور پر سرے سے غلط ہے اور اسلام کے خلاف ہے۔ (بعض انفرادی صورتوں میں بطورِ مجبوری عورتوں کی ملازمت الگ بات ہے، جس کی گنجایش محدود دائرے میں موجود ہے)

عورت کی نصف دیت میں وہی علت ہے، جو میراث کے نصف حصے میں ہے، یعنی چوں کہ مرد کے قتل کیے جانے کی صورت میں ایک پورا خاندان اپنے کفیل سے محروم ہوجاتا ہے، اس لیے خاندان کی کفالت کے نقطۂ نظر سے اس کی پوری دیت ضروری ہے، جب کہ عورت کے قتل کیے جانے کی صورت میں ایسی مالی مشکل پیش نہیں آتی، اس لیے اس کی نصف دیت قطعاً غیر معقول نہیں ہے۔ دوسرے لفظوں میں نصف دیت کے پیچھے قطعاً یہ جذبہ کارفرما نہیں ہے کہ، نعوذ باللہ، عورت حقیر ہے یا وہ نصف انسان ہے، اس لیے اس کی دیت بھی

نصف ہے، بلکہ اس میں وہی علت یا حکمت و مصلحت مضمر ہے، جو میراث میں پائی جاتی ہے، جس میں عورت کی تحقیر کا کوئی شائبہ نہیں ہے۔

بعض شکوک و شبہات کا ازالہ:

ایک بزرگ نے بہت عرصہ قبل ایک مضمون میں، عورتوں کے مسئلے میں مغربی ذہن کی حمایت کرتے ہوئے علمائے کرام سے اپیل کی تھی کہ وہ عورتوں کے بارے میں ''حرفیت پسندی'' سے الگ ہو کر عورتوں کے حقوق و فرائض کے مسئلے کو وسیع تر انسانی بنیادوں پر حل کریں، ورنہ خطرہ ہے کہ ان کے طرزِ عمل سے عورتوں کے دلوں میں اسلام کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں گے۔[1]

یہ مضمون عورت کی پوری دیت کی حمایت کے ضمن میں ہی لکھا گیا تھا، اور اس میں یہ اپیل کی گئی تھی۔ ہمارے خیال میں علمائے کرام سے یہ اپیل غلطی ہائے مضامین کی آئینہ دار ہے۔ اس میں:

اولاً: علمائے کرام کو علم و فہم سے عاری اور حکمت و دانش سے بے بہرہ باور کرایا گیا ہے۔

ثانیاً: عورتوں کے حقوق و فرائض کو حل طلب بتلایا گیا ہے۔

ثالثاً: ''حرفیت پسندی'' سے الگ ہو کر سوچنے کی دعوت دے کر نصوصِ شریعت میں تبدیلی کی گنجایش نکالی گئی ہے۔

رابعاً: عورتوں کے اندر غلط جذبات کی آبیاری کی گئی ہے۔

ہمارے خیال میں بزرگ مرحوم کی یہ باتیں متجددین کی حمایت اور بے جا خوش فہمی ہے۔ کاش ایسی باتیں ان کے قلم سے نہ نکلتیں۔ چند علما کے علم و فہم کو تو متہم کیا جا سکتا ہے، انھیں حکمت و دانش سے بے بہرہ بھی ثابت کیا جا سکتا

---

[1] روزنامہ ''نوائے وقت'' لاہور (۱۳/ اکتوبر ۱۹۸۴ء)

ہے، لیکن جہاں مسئلہ نصِ شرعی اور اجماعِ صحابہ کا ہو اور اقلیت و اکثریت سے قطع نظر پوری امت کے علما و فقہا کا بھی ہو، وہاں یہ بحث جچتی نہیں۔ یہاں پوری امت کے (صحابہ سمیت) فقہا کو بے دانش سمجھنے کے بجائے اگر آج کل کے متجددین کی دانشِ افرنگی ہی کو درخورِ اعتنا نہ سمجھا جائے تو زیادہ بہتر ہے، کیوں کہ نبیِ اکرم ﷺ کی حدیث ہے:

«إِنَّ اللّٰهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلٰى ضَلَالَةٍ»[1]

"اللہ تعالیٰ میری امت کو کسی گمراہی پر جمع نہیں کرے گا۔"

② عورتوں کے حقوق و فرائض بھی آج سے چودہ سو سال پہلے متعین کر دیے گئے ہیں اور آج بھی جب تک عورتوں کو ان حقوق و فرائض کا پابند نہیں بنایا جائے گا، اصلاحِ احوال کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ اس لیے مسئلہ عورت کے حقوق و فرائض کا حل کرنا نہیں ہے، بلکہ اسے اسلام کے متعین کردہ حقوق و فرائض کا پابند بنانا اور اس کے مطابق عمل درآمد کرانا ہے۔

③ "حرفیت پسندی" سے الگ ہو کر سوچنے کی دعوت دینا، انتہائی گمراہی کا راستہ ہے۔ ایسے ہی لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا ہے کہ عورت کو نصف میراث کے بجائے مرد کے مساوی حصہ ملنا چاہیے۔ ایسے "اجتہاد" کے مقابلے میں "حرفیت پسندی" قابلِ تعریف ہے، جس میں نصوصِ شریعت سے انحراف نہ ہو۔

④ جہاں تک اس اندیشے کا تعلق ہے کہ عورت کی نصف دیت پر اصرار کرنے کی وجہ سے عورتوں کے اندر اسلام کے خلاف شکوک و شبہات پیدا ہو جائیں گے تو یہ بات بھی غلط ہے، کیوں کہ چودہ سو سال سے اسلام میں

[1] سنن الترمذي، كتاب الفتن، رقم الحديث (٢١٦٧)

عورت کا حصۂ میراث مرد کے حصۂ میراث سے نصف چلا آرہا ہے۔
نصف دیت میں تو سرے سے عورت کی کوئی حق تلفی ہی نہیں ہے۔ عورت کے قتل کر دیے جانے کی صورت میں جو دیت جن ورثا کو ملے گی، وہ اس کے والدین، بھائی یا خاوند وغیرہ ہی ہوں گے، عورت کا اس میں کیا نقصان ہے؟ یا اس کی بے حرمتی کا اس میں کیا پہلو ہے؟ اگر عورتوں کے اندر شکوک و شبہات پیدا ہوسکتے ہیں تو مسئلۂ میراث کی وجہ سے ہو سکتے ہیں، مسئلہ دیت کی وجہ سے نہیں۔ الحمد للہ! مسلمان عورتوں کے اندر مسئلۂ میراث کی وجہ سے آج تک اسلام کے خلاف شکوک و شبہات پیدا نہیں ہوئے، کیوں کہ وہ سمجھتی ہیں کہ اس میں جو حکمت و مصلحت ہے، وہ بالکل صحیح ہے۔ اب اگر کسی ''انگریزی خواں'' عورت کے اندر ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں تو جو جواب مسئلۂ میراث کے سلسلے میں دیا جائے گا، نصف دیت کے سلسلے میں پیدا ہونے والے شبہے کا جواب بھی وہی ہوگا۔

عورت کے لیے حقِ طلاق

اس عنوان کے تحت عمار صاحب نے لکھا ہے:

''عورت کے لیے مرد کے مساوی اور مطلق حقِ طلاق کی بات میرے نزدیک شرعی ترجیحات کے منافی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ حق مرد کو ﴿وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرۃ: ۲۲۸] کی تصریح کے ساتھ دیا ہے۔

اس تناظر میں راقم نے لکھا ہے:

''اگر آپ مطلق طور پر عورت کو حقِ طلاق دے دیں تو جو سوئے استعمال آپ مرد کی طرف روکنا چاہتے ہیں، اس کا امکان عورت کی طرف بھی ہے۔ اگر خاتون کو آپ علی الاطلاق، بالکل (Absolute Right) دے دیتے ہیں کہ وہ جب چاہے مرد سے الگ ہو جائے تو رشتۂ نکاح کی وہ اصل ہیئت بھی قائم نہیں رہے گی جو اللہ نے قائم کی ہے اور غلط استعمال کی مثالیں بھی خواتین کی طرف سے زیادہ سامنے آئیں گی۔''[1]

مرد کے حقِ طلاق، بلکہ صرف اس کا حق ہونے کے بارے میں عزیز موصوف کی یہ وضاحت شریعتِ اسلامیہ کی بالکل صحیح توجیہ ہے۔ کاش وہ اسی توجیہ تک ہی محدود رہتے۔ لیکن یہاں بھی حسبِ سابق وہ تضاد ہی کا شکار ہیں۔ اس لیے اگلے پیرے میں وہ مرد کے اس حقِ طلاق کی نفی کر دیتے ہیں۔

[1] ''الشریعہ'' (ص: ۱۸۶)

لکھتے ہیں:

''البتہ عملی مشکلات و مسائل کے تناظر میں خواتین کو بعض شرائط کے ساتھ محدود دائرے میں شوہر کے ساتھ حقِ طلاق میں شریک کرنے کی گنجائش فقہا کے ہاں ہمیشہ تسلیم کی گئی ہے۔''

اس کے بعد انھوں نے اپنا یہ موقف قدرے تفصیل سے پیش کیا ہے:

''عورت نکاح کے وقت طلاق کا حق مانگ سکتی ہے، لیکن عام حالات میں یہ خاوند کی رضا مندی سے مشروط ہے کہ وہ بیوی کو حقِ طلاق تفویض کرتا ہے یا نہیں کرتا؟ قانون اس کو پابند نہیں کرتا۔''

اس کے بعد وہ مزید آگے بڑھتے ہوئے ایسے قانون بنانے کی بھی حمایت کرتے ہیں کہ جس کی رُو سے ''ہر نکاح کے موقع پر خاوند اپنا حقِ طلاق ان ان شرائط کے ساتھ بیوی کو دے دے تو میرے نزدیک فقہی طور پر اس کی گنجایش موجود ہے۔''

مزید فرماتے ہیں:

''مثال کے طور پر یہ شرط لگائی جا سکتی ہے کہ بیوی اگر کسی موقع پر یہ مطالبہ کرے کہ مجھے طلاق چاہیے اور بیوی کا باپ یا سرپرست یا خاندان کا کوئی دوسرا ذمے دار آدمی اس مطالبے کی توثیق کر دے کہ ہاں اس کا مطالبہ بجا ہے تو پھر خاوند پابند ہوگا۔''[1]

ہماری گزارشات:

اس سلسلے میں ہماری گزارشات حسبِ ذیل ہیں:

1. یہ ساری درازنفسی اس مفروضے پر قائم ہے کہ اللہ تعالیٰ کا صرف مرد کو حقِ طلاق دیتے وقت، اس کے علمِ کامل و محیط میں یہ بات نہیں آ سکی کہ

[1] ''الشریعہ'' (ص: ۱۸۶)

بعض دفعہ عورت کو ایسی ''عملی مشکلات و مسائل'' کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے کہ عورت کے لیے طلاق لینا ناگزیر ہو جائے۔ لیکن (نعوذ باللہ) اللہ نے اپنی لاعلمی کی وجہ سے اس کا کوئی حل اس دینِ اسلام میں، جس کی کاملیت کا اعلان بھی اس نے فرمایا ہے، نہیں بتلایا۔ اب عمار صاحب سمیت حنفی علما کو اس کا حل نکالنے کی سعی کرنی پڑ رہی ہے۔

ہم پوچھتے ہیں: کیا یہ دونوں باتیں صحیح ہیں:

① اللہ کو مستقبل میں عورت کو پیش آنے والی مشکلات اور مسائل کا علم نہیں تھا؟

② اس لیے دینِ اسلام میں اس کا کوئی حل بھی نہیں بتلایا گیا ہے؟

اور اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کو جس طرح ''مَا کَانَ'' کا علم ہے، وہ ''مَا یَکُوْن'' کا علم بھی رکھتا ہے اور اس نے دینِ اسلام کی کاملیت ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾ [المائدۃ: ۳] ''آج میں نے تمھارے لیے تمھارا دین کامل کر دیا۔'' کا جو اعلان فرمایا ہے، وہ بھی بالکل درست ہے اور عمار صاحب اور دیگر ان کے ہم مسلک علما مسلمان عورت کو اس کی مشکلات سے نکالنے کے لیے نئے نئے حل تلاش کرنے میں پیچاں و غلطاں ہیں، اس کی قطعاً ضرورت ہی نہیں ہے۔

الحمد للہ شریعتِ اسلامیہ نے جس طرح مرد کو حقِ طلاق دیا ہے اور عورت کو نہیں دیا، لیکن اس نے مطلقاً عورت کو صرف مرد کے رحم و کرم پر بھی نہیں چھوڑا ہے، بلکہ ناگزیر صورت میں عورت کے لیے اپنے ناپسندیدہ خاوند، یا حقوقِ زوجیت کو ادا کرنے سے قاصر مرد سے چھٹکارا حاصل کرنے کا حق بھی عورت کو دیا ہے۔ وہ اس کو استعمال کرتے ہوئے علاحدگی اختیار کر سکتی ہے۔ اسلام کا بتلایا ہوا وہ حل کیا ہے؟ ہم آگے وہ حل بتلائیں گے۔

اس حلِ شرعی کا نام لیتے ہوئے جس طرح دوسرے حنفی علما گریز کرتے ہیں، عمار صاحب بھی اس کا نام اپنی نوکِ قلم پر لانے سے مکمل پرہیز کر رہے ہیں۔ (اس کا نام بھی عن قریب آپ پڑھیں گے)۔

2 اس گریز پائی یا پرہیز گاری کی وجہ فقہی جمود ہے۔ ہمارا خیال تھا کہ شاید عمار صاحب میں اتنا فقہی جمود نہیں ہوگا، وہ تو غامدی صاحب کے حلقۂ تلمذ میں آنے کے بعد اتنے بے باک ہوگئے ہیں کہ ان کی فکری ہم آہنگی میں نصوصِ صریحہ سے انحراف یا ان میں معنوی تحریف کرنے میں بھی ان کو کوئی باک نہیں ہے، لیکن تعجب ہے کہ وہ اس زیرِ بحث مسئلے میں فقہ حنفی کے تنگنائے سے نکلنے کی اپنے اندر جرأت پیدا نہیں کر سکے، جب کہ بوقتِ ضرورت عورت کا خاوند سے علاحدگی کا طریقہ قرآن و حدیث کی نصوصِ صریحہ سے ثابت ہے، لیکن چوں کہ حنفی فقہ میں اس کو تسلیم نہیں کیا گیا ہے، اس لیے وہ اس کا ''نیا حل'' تلاش کرنے کے لیے تو ہاتھ پیر مار رہے ہیں، لیکن ان کو یہ توفیق نہیں مل رہی ہے کہ وہ اپنے حل کے بجائے، اللہ اور رسول کا بتلایا ہوا حل تسلیم کر لیں۔

3 عورت کے لیے مطلوب حق یا حل جب اللہ نے خود ہی اپنے کلام قرآنِ مجید میں نازل فرما دیا ہے، اس کو چھوڑ کر اس کا متبادل حل تلاش کرنا، کیا یہ شریعت سازی اور ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ شَرَعُوا۟ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُ﴾ [الشوریٰ: ۲۱] ''یا ان کے لیے کچھ ایسے شریک ہیں، جنھوں نے ان کے لیے دین کا وہ طریقہ مقرر کیا ہے، جس کی اللہ نے اجازت نہیں دی'' کا مصداق نہیں؟

4 جو حق اللہ نے صرف مرد کو دیا ہے، عورت کو نہیں دیا اور اس کی حکمت و مصلحت

بھی واضح ہے، جو خود عمار صاحب کو بھی تسلیم ہے۔ پھر اس مردانہ حق کو مرد سے چھین کر عورت کو کس طرح تفویض کیا جا سکتا ہے؟ اور اللہ کی اس نہایت حکیمانہ تقسیم کو بدلنے کا حق علما وفقہا کو کس طرح دیا جا سکتا ہے، جس کے نتیجے میں مرد محکوم اور عورت حاکم بن جائے؟ پھر تو قرآن کی آیات ﴿اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣٤] اور ﴿وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨] کو کم از کم اس مسئلے میں "النساء قوامات على الرجال" اور "وللنساء على الرجال درجة" میں تبدیل کرنا پڑے گا!!

اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ علما وفقہا کو اجتہاد کا حق حاصل ہے اور ان کے اجتہادی مسئلے کو شریعت سازی نہیں کہا جاتا، بلکہ وہ شرعی حکم ہی قرار دیا جاتا ہے۔ یہ بات بالکل درست ہے، لیکن اجتہاد کی اجازت یا حق منصوص مسائل میں ہرگز نہیں ہے۔ امرِ منصوص میں اجتہاد یا اس سے انحراف، سراسر گمراہی اور شریعت سازی ہی ہے، جس کا حق کسی کو حاصل نہیں ہے۔

بہر حال ہمارا موقف یہ ہے، جو قرآن و حدیث کے واضح دلائل سے ثابت ہے کہ عورت کو طلاق کا حق تفویض نہیں کیا جا سکتا۔ نہ نکاح کے وقت اور نہ کسی اور موقعے پر۔ اگر کسی نے یہ حقِ طلاق عورت کو دے دیا اور عورت نے اسے استعمال کرتے ہوئے خاوند کو طلاق دے دی تو یہ طلاق نہیں ہوگی۔ طلاق کا حق صرف مرد کو حاصل ہے۔ یہ حق اللہ نے صرف مرد ہی کو عطا کیا ہے، اسے پوری امت مل کر بھی عورت کی طرف منتقل کرنے کی مجاز نہیں ہے۔ بنا بریں عمار صاحب کا اپنے آخری پیرے میں یہ کہنا:

> "قانونی طور پر لازم کر دیا جائے یا یہ قرار دیا جائے کہ اگر عورت خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے تو ایک مخصوص مدت کے اندر شوہر

بیوی کو مطمئن کرنے یا اُسے طلاق دینے کا پابند ہوگا، ورنہ طلاق از خود واقع ہو جائے گی۔‘‘[1]

بے بنیاد اور شریعت سازی ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے خود ہی اس قسم کی صورتوں میں عورت کو مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں خلع کا حق عطا کیا ہے، جس کے ذریعے سے وہ خاوند سے طلاق کا مطالبہ کر کے طلاق لے سکتی ہے۔ خاوند اس کا یہ جائز مطالبہ تسلیم نہ کرے تو عدالت یا پنچایت یہ نکاح فسخ کر کے عورت کو اس سے آزاد کر دے گی۔ اس کو خلع کہتے ہیں اور خلع کا یہ حق شریعتِ اسلامیہ نے عورت کو دیا ہے۔ اس کے ہوتے ہوئے کسی دوسرے حل کی نہ ضرورت ہے اور نہ اس کی اجازت ہی ہے۔

حقِ خلع اور اس کے شرعی دلائل:

لیکن بدقسمتی سے پاکستان کے نکاح فارم میں بھی تفویضِ طلاق کی شق شامل ہے اور اکثر علما بھی اس کے جواز کے قائل ہیں، حتی کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے بھی اس کا جواز تسلیم کر لیا ہے۔ نیز عورت کے حقِ خلع کا بھی انکار کیا ہے۔[2] جب کہ نکاح نامے میں تفویضِ طلاق کی یہ شق شریعتِ اسلامیہ کے خلاف ہے۔ اس لیے اب یہ موضوع زیرِ بحث آ ہی گیا ہے تو ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ قدرے تفصیل سے اس پر روشنی ڈالیں اور شرعی دلائل سے اس کے مختلف پہلوؤں کی وضاحت کریں۔ یہ دلائل حسبِ ذیل ہیں:

اسلام میں طلاق کا حق صرف مرد کو دیا گیا ہے، عورت کو نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت مرد کے مقابلے میں زود رنج، زود مشتعل اور جلد بازی میں جلد

---

① ’’الشریعہ‘‘ (ص: ۱۸۶)

② روزنامہ ’’ایکسپریس‘‘ لاہور، روزنامہ ’’آواز‘‘ لاہور (۲۸ مئی ۲۰۱۵)

فیصلہ کرنے والی ہے۔ نیز عقل اور دور اندیشی میں کمزور ہے۔ عورت کو بھی حقِ طلاق دیے جانے کی صورت میں یہ اہم رشتہ جو خاندان کے استحکام و بقا اور اس کی حفاظت و صیانت کے لیے بڑا ضروری ہے، تارِ عنکبوت سے زیادہ پائیدار ثابت نہ ہوتا۔ علمائے نفسیات بھی اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس کی تفصیل راقم کی کتاب ''خواتین کے امتیازی مسائل'' (مطبوعہ دار السلام) میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

اگر عورت کو بھی طلاق کا حق مل جاتا تو وہ اپنا یہ حق نہایت جلد بازی یا جذبات میں آ کر استعمال کر لیا کرتی اور اپنے پیروں پر آپ کلہاڑی مار لیا کرتی۔ اس سے معاشرتی زندگی میں جو بگاڑ اور فساد پیدا ہوتا، اس کا تصور ہی نہایت روح فرسا ہے۔ اس کا اندازہ آپ مغرب اور یورپ کی ان معاشرتی رپورٹوں سے لگا سکتے ہیں، جو وہاں عورتوں کو حقِ طلاق مل جانے کے بعد مرتب اور شائع ہوئی ہیں۔

ان رپورٹوں کے مطالعے سے اسلامی تعلیمات کی حقانیت کا اور عورت کی اس کمزوری کا اثبات ہوتا ہے، جس کی بنا پر مرد کو تو حقِ طلاق دیا گیا ہے، لیکن عورت کو یہ حق نہیں دیا گیا۔ عورت کی جس زود رنجی، سریع الغضبی، ناشکرے پن اور جذباتی ہونے کا ہم ذکر کر رہے ہیں، احادیث سے بھی اس کا اثبات ہوتا ہے۔ ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

«وَ رَأَیْتُ النَّارَ فَإِذَا أَکْثَرُ أَھْلِھَا النِسآءُ یَکْفُرْنَ، قِیلَ: أَیَکْفُرْنَ بِاللّٰہِ؟ قَالَ: یَکْفُرْنَ الْعَشِیرَ وَیَکْفُرْنَ الْإِحْسَانَ لَوْ أَحْسَنْتَ إِلٰی إِحْدَاھُنَّ الدَّھْرَ ثُمَّ رَأَتْ مِنْکَ شَیْئًا، قَالَتْ: مَا رَأَیْتُ مِنْکَ خَیْراً قَطُّ»[1]

''میں نے جہنم کا مشاہدہ کیا تو اس میں اکثریت عورتوں کی تھی (اس

[1] صحیح البخاري، کتاب الإیمان، باب کفران العشیر...، رقم الحدیث (۲۹)

کی وجہ یہ ہے کہ) وہ ناشکری کا ارتکاب کرتی ہیں۔ پوچھا گیا: کیا وہ اللہ کی ناشکری کرتی ہیں؟ آپ نے فرمایا: (نہیں) وہ خاوند کی ناشکری اور احسان فراموشی کرتی ہیں۔ اگر تم عمر بھر ایک عورت کے ساتھ احسان کرتے رہو، پھر وہ تمھاری طرف سے کوئی ایسی چیز دیکھ لے، جو اسے ناگوار ہو تو وہ فوراً کہہ اُٹھے گی کہ میں نے تو تیرے ہاں کبھی بھلائی اور سکھ دیکھا ہی نہیں۔''

جب ایک عورت کی افتادِ طبع اور مزاج ہی ایسا ہے کہ وہ عمر بھر کے احسان کو مرد کی کسی ایک بات پر فراموش کر دیتی ہے تو اسے اگر حقِ طلاق مل جاتا تو آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کس آسانی کے ساتھ وہ اپنا گھر اُجاڑ لیا کرتی؟

عورت کی اس کمزوری، کم عقلی اور زود رنجی ہی کی وجہ سے مرد کو اس کے مقابلے میں صبر و ضبط، تحمل اور قوتِ برداشت سے کام لیتے ہوئے عورت کے ساتھ نباہ کرنے کی تاکید کی گئی ہے، کیوں کہ عورت کی یہ کمزوریاں فطری ہیں۔ کسی مرد کے اندر یہ طاقت نہیں کہ وہ قوت کے زور سے ان کمزوریوں کو دور کر کے عورت کو سیدھا کر دے یا سیدھا رکھ سکے۔

نبیِ اکرم ﷺ نے فرمایا:

« اِسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ، فَإِنَّ الْمَرْأَةَ خُلِقَتْ مِنْ ضِلَعٍ، وَإِنَّ أَعْوَجَ شَيْئٌ فِي الضِّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبْتَ تُقِيمُهُ كَسَرْتَهُ، وَإِنْ تَرَكْتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ »[1]

''عورتوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کی وصیت مانو، عورت پسلی سے پیدا کی گئی ہے اور سب سے زیادہ کجی اوپر کی پسلی میں ہوتی ہے، پس

[1] صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم و ذريته، رقم الحديث (٣٣٣١)

اگر تم اسے سیدھا کرنے لگو گے تو اسے توڑ دو گے اور یوں ہی چھوڑ دو گے تو کجی باقی رہے گی، پس عورتوں کے ساتھ اچھا برتاؤ کرنے کی وصیت قبول کرو۔"

شارح بخاری حافظ ابن حجر رحمہ اللہ اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں:

"مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عورت کے مزاج میں کجی (ٹیڑھا پن) ہے (جو ضد وغیرہ کی شکل میں بالعموم ظاہر ہوتی رہتی ہے) پس اس کمزوری میں اسے معذور سمجھو، کیوں کہ یہ پیدایشی ہے، اسے صبر اور حوصلے سے برداشت کرو اور ان کے ساتھ عفو و درگزر کا معاملہ کرو۔ اگر تم انھیں سیدھا کرنے کی کوشش کرو گے تو ان سے فائدہ نہیں اُٹھا سکو گے، جب کہ ان کا وجود انسان کے سکون کے لیے ضروری ہے اور کشمکشِ حیات میں ان کا تعاون ناگزیر ہے، اس لیے صبر کے بغیر ان سے فائدہ اُٹھانا اور نباہ ناممکن ہے۔"[1]

بہر حال عورت کی یہی وہ فطری کمزوری ہے، جس کی وجہ سے اللہ نے مرد کو حقِ طلاق دیا ہے، لیکن عورت کو نہیں دیا۔ عورت کا مفاد ایک مرد سے وابستہ اور اس کی رفیقۂ حیات بن کر رہنے ہی میں ہے نہ کہ گھر اُجاڑنے میں، اور عورت کے اس مفاد کو عورت کے مقابلے میں مرد ہی صبر و ضبط اور حوصلہ مندی کا مظاہرہ کر کے زیادہ ملحوظ رکھتا اور رکھ سکتا ہے۔

بنا بریں اسلام کا یہ قانونِ طلاق بھی عورت کے مفاد ہی میں ہے، گو عورت آج کل پروپیگنڈے کا شکار ہو کر اس کی حکمت کو سمجھنے سے قاصر ہے۔

[1] فتح الباري (۹/ ۳۱۵، مطبوعه دار السلام)

مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں عورت کے لیے حقِ خلع:

تاہم اسلام چوں کہ دینِ فطرت اور عدل و انصاف کا علم بردار ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس دوسرے پہلو کو بھی ملحوظ رکھا ہے کہ کسی وقت عورت کو بھی مرد سے علاحدہ ہونے کی ضرورت پیش آسکتی ہے، جیسے: خاوند نامرد ہو، وہ عورت کے جنسی حقوق ادا کرنے پر قادر نہ ہو یا وہ نان و نفقہ ادا کرنے پر قادر نہ ہو، یا قادر تو ہو، لیکن بیوی کو مہیا نہ کرتا ہو، یا بلا وجہ اس پر ظلم و ستم یا مار پیٹ سے کام لیتا ہو، یا عورت اپنے خاوند کو ناپسند کرتی اور محسوس کرتی ہو کہ وہ اس کے ساتھ نباہ یا اس کے حقوقِ زوجیت ادا نہیں کر سکتی۔

ان صورتوں یا ان جیسی دیگر صورتوں میں عورت خاوند کو یہ پیشکش کر کے کہ تو نے مجھے جو مہر اور ہدیہ وغیرہ دیا ہے، وہ میں تجھے واپس کر دیتی ہوں تو مجھے طلاق دے دے۔ اگر خاوند اس پر رضا مند ہو کر اسے طلاق دے دے تو ٹھیک ہے، لیکن اگر خاوند ایسا نہیں کرتا تو اسلام نے عورت کو یہ حق دیا ہے کہ وہ عدالت یا پنچایت کے ذریعے سے اس قسم کی صورتوں میں خاوند سے گلو خلاصی حاصل کر لے، اس کو خلع کہتے ہیں۔ یہ قرآنِ کریم اور احادیثِ نبویہ سے ثابت ہے، اس کی تفصیل یہاں ممکن نہیں، راقم کی کتاب ''خواتین کے امتیازی مسائل'' میں اس کے دلائل تفصیل سے مذکور ہیں۔

عورت کے اس حقِ خلع کی موجودگی میں اس بات کی ضرورت ہی نہیں رہتی کہ نکاح کے موقعے پر مرد اپنا حقِ طلاق عورت کو تفویض کرے، کیوں کہ اسلام نے عورت کے لیے بھی قانونِ خلع کی صورت میں مرد سے علاحدگی کا طریقہ بتلا دیا ہے اور عہدِ رسالت میں بعض عورتوں نے اپنا یہ حق استعمال بھی کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ نے بحیثیت حاکمِ وقت خلع کا فیصلہ ناپسندیدہ خاوند سے علاحدگی کی صورت میں فرمایا ہے، جس کی تفصیل صحیح احادیث میں موجود ہے۔

علمائے احناف کا فقہی جمود... خلع کا انکار

لیکن بدقسمتی سے قرآن و حدیث کے مقابلے میں آراء الرجال کو زیادہ اہمیت دینے والے علما وفقہا، اسلام کے اس قانونِ خلع کو تسلیم نہیں کرتے، اس لیے فقہ حنفی میں مذکورہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت میں عورت کے لیے مرد سے گلوخلاصی حاصل کرنے کا جواز نہیں ہے، اس کا اعتراف مولانا تقی عثمانی صاحب (دیوبندی) نے بھی کیا ہے۔ (ملاحظہ ہو مولانا اشرف علی تھانوی کی کتاب: "الحيلة الناجزة للحليلة العاجزة" کے نئے اِڈیشن (ادارۂ اسلامیات) کا پیش لفظ، از مولانا تقی عثمانی)۔

مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم نے بھی مذکورہ کتاب اسی لیے تحریر فرمائی تھی کہ عورتوں کی مشکلات کا کوئی حل، جو فقہ حنفی میں نہیں ہے، تلاش کیا جائے، چناں چہ انھوں نے کچھ فقہی جمود توڑتے ہوئے دوسری فقہوں کے بعض مسائل کو اختیار کر کے بعض حل پیش فرمائے اور دیگر علمائے احناف کی تصدیقات بھی حاصل کیں۔

اس کے باوجود علمائے احناف کا جمود برقرار ہے کہ جب تک خاوند کی رضا مندی حاصل نہ ہو، عورت کے لیے علاحدگی کی کوئی صورت نہیں۔[1] حالاں کہ عورت کو حقِ خلع دیا ہی اس لیے گیا ہے کہ خاوند راضی ہو یا راضی نہ ہو، عورت عدالت یا پنچایت کے ذریعے سے علاحدگی اختیار کر سکتی ہے اور عدالت کا فیصلہ طلاق کے قائم مقام ہو جائے گا۔

① دیکھیے: درس ترمذی از مولانا تقی عثمانی (۳/ ۴۹۷)

فقہائے احناف کی شریعت سازی:

شریعت کے دیے ہوئے حقِ خلع کو تو فقہائے احناف نے تسلیم نہیں کیا، جو ایک ناگزیر ضرورت ہے، البتہ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے اپنی طرف سے یہ طریقہ تجویز کیا کہ عورت کو حقِ طلاق تفویض کر دیا جائے، جو حکمِ الٰہی میں تبدیلی اور شریعت سازی کے مترادف ہے، حالاں کہ عورت کو حقِ طلاق دینے میں جو شدید خطرات ہیں، وہ مسلمہ ہیں اور انھی کے پیشِ نظر اللہ نے یہ حق عورت کو نہیں دیا۔

قابلِ غور امر یہ ہے کہ جو حق اللہ نے نہیں دیا، اللہ کے رسول ﷺ نے نہیں دیا تو وہ اور کون سی اتھارٹی ہو سکتی ہے جو یہ حق عورتوں کو دے دے؟ یقیناً ایسی کوئی اتھارٹی نہ ہے اور نہ ہو سکتی ہے، اس لیے اس تفویضِ طلاق کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اگر کوئی عورت انسانوں کے اپنے تفویض کردہ اس حق کو استعمال کرتے ہوئے اپنے خاوند کو طلاق دے دیتی ہے تو اس طرح قطعاً طلاق واقع نہیں ہوگی۔ نکاح ایک میثاقِ غلیظ (نہایت مضبوط عہد) ہے، جو حکمِ الٰہی کے تحت طے پاتا ہے، اسے خود ساختہ طریقے سے ختم نہیں کیا جا سکتا۔ یہ عہد اسی وقت ختم ہوگا، جب اس کے ختم کرنے کا وہ طریقہ اختیار کیا جائے گا، جو خود اللہ نے بتلایا ہے اور وہ طریقہ صرف اور صرف مرد کا طلاق دینا یا عورت کا خلع لینا ہے۔ اس کے علاوہ رشتۂ نکاح کو ختم کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے۔

کون سی شرطیں قابلِ اعتبار یا ناقابلِ اعتبار ہیں؟

اس تفویضِ طلاق کے جواز میں دلیل دی جاتی ہے کہ نکاح کے موقعے پر جو شرطیں طے پائیں، ان کا پورا کرنا ضروری ہے۔ نبیِ کریم ﷺ کا فرمان ہے:

«أَحَقُّ الشُّرُوطِ أَنْ تُوفُوا بِهِ مَا اسْتَحْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ»[1]

"جن شرطوں کا پورا کرنا سب سے زیادہ ضروری ہے، وہ وہ شرطیں ہیں، جن کے ذریعے سے تم شرم گاہیں حلال کرو۔"

یہ حدیث اپنی جگہ بالکل صحیح ہے، لیکن اس سے مراد وہ شرطیں ہیں، جن سے مقاصدِ نکاح کو مزید موکد کرنا مقصود ہو، جیسے: خود امام بخاری رحمہ اللہ نے اس کو مہر ادا کرنے کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ اسی طرح کسی مرد سے یہ اندیشہ ہو کہ وہ نان و نفقہ میں کوتاہی کرے گا یا شاید حسنِ سلوک کے تقاضے پورے نہیں کرے گا یا رشتے داروں سے میل ملاپ میں ناجائز تنگ کرے گا، تو نکاح کے موقعے پر اس قسم کی شرطیں طے کر لی جائیں تو ان کا پورا کرنا مرد کے لیے ضروری ہوگا۔

یہ حدیث اسی قسم کی شرطوں تک محدود رہے گی۔

اس کے برعکس اگر خاوند یہ شرط عائد کرے کہ وہ بیوی کے نان و نفقہ کا ذمے دار نہیں ہوگا، شادی کے بعد وہ ماں باپ یا بہن بھائیوں سے ملنے کی اجازت نہیں دے گا یا میں اس کو پردہ نہیں کرنے دوں گا، وعلیٰ هذا القياس، اس قسم کی ناجائز شرطیں، تو وہ کالعدم ہوں گی۔ یا عورت یہ شرط عائد کرے کہ وہ خاوند کو ہم بستری نہیں کرنے دے گی، تاکہ بچے پیدا نہ ہوں یا خاوند کو دوسری شادی کرنے کی اجازت نہیں ہوگی یا مردوں کے ساتھ مخلوط ملازمت سے وہ نہیں روکے گا وغیرہ وغیرہ۔ تو ان شرطوں کا بھی اعتبار نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ ناجائز شرطیں ہیں یا مقاصدِ نکاح کے منافی ہیں۔

اس لیے امام بخاری نے نبیِ مکرم ﷺ کے اس فرمان کو کہ "عورت اپنی

---

[1] صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في المهر عند عقدة النكاح، رقم الحديث (٢٧٢١)

سوتن کی طلاق کا مطالبہ نہ کرے، تا کہ وہ اس کا برتن الٹائے'' یعنی سہولیاتِ زندگی سے محروم کر دے، جو خاوند کے ہاں اس کو میسر ہیں، کتاب الشروط (رقم الحدیث: ۲۷۲۳) کے باب "ما لا یجوز من الشروط في النكاح" یعنی ''ان شرطوں کا بیان جو نکاح میں جائز نہیں۔'' میں ذکر کیا ہے، اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ شریعت کے عطا کردہ کسی حق کو ختم کرنے کی شرط عائد کی جائے گی تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ اس قسم کی شرطوں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے واضح طور پر فرما دیا ہے:

«وَالْمُسْلِمُوْنَ عَلٰى شُرُوْطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا»[1]

''مسلمانوں کے لیے اپنی طے کردہ شرطوں کی پابندی ضروری ہے، سوائے اس شرط کے جو کسی حلال کو حرام یا کسی حرام کو حلال کر دے (یعنی ایسی شرطیں کالعدم ہوں گی)۔''

نکاح کے موقع پر تفویضِ طلاق کی شرط بھی شرطِ باطل ہے، جس سے مرد کا وہ حق جو اللہ نے صرف مرد کو دیا ہے، وہ اس سے ختم ہو کر عورت کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ مرد کے اس حقِ شرعی کا عورت کی طرف انتقال، حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دینے ہی کے مترادف ہے، جس کا کسی کو حق حاصل نہیں ہے۔ اس شرط سے عورت کو طلاق دینے کا حق قطعاً حاصل نہیں ہوسکتا، اس کو اس قسم کے حالات سے سابقہ پیش آئے تو وہ، شرط کے باوجود، طلاق دینے کی مجاز نہیں ہوگی، بلکہ طلاق لینے، یعنی خلع کرنے ہی کی پابند ہوگی۔

عہدِ رسالت کا ایک واقعہ اور فیصلہ کن فرمانِ رسول:

اس مسئلے میں نبیِ کریم ﷺ کے زمانے کا ایک واقعہ ہماری بڑی راہنمائی

[1] جامع الترمذي، كتاب الأحكام، رقم الحديث (١٣٥٢)

کرتا ہے۔ بریرہ ایک لونڈی تھی اور مُکاتبہ تھی، یعنی مالکوں کے ساتھ اس کا معاہدہ ہو چکا تھا کہ اتنی رقم تو ادا کر دے گی تو ہماری طرف سے آزاد ہے۔

بریرہ رضی اللہ عنہا سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: ام المومنین! آپ مجھے خرید کر آزاد کر دیں۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: ٹھیک ہے۔ بریرہ نے کہا: لیکن میرے آقا کہتے ہیں کہ حقِ ولاء ان کا ہوگا (ورثا کی عدمِ موجودگی میں وراثت وغیرہ کے حق کو ''ولاء'' کہا جاتا ہے)۔ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: مجھے حقِ ولاء کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ یہ بات نبیِ مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سن لی یا آپ تک پہنچ گئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا:

«اشْتَرِيهَا فَأَعْتِقِيهَا وَدَعِيهِمْ يَشْتَرِطُوا مَا شَاؤُا»

''اس کو خرید کر آزاد کر دے اور مالکوں کو چھوڑ، وہ جو چاہے شرط کر لیں۔''

چنانچہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے سیدہ بریرہ کو قیمت ادا کر کے آزاد کر دیا اور اس کے مالکوں نے ولاء کی شرط کر لی کہ وہ ہمارا حق ہوگا، لیکن نبیِ مکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

«اَلْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ وَإِنِ اشْتَرَطُوا مِائَةَ شَرْطٍ» [1]

''حقِ ولاء آزاد کرنے والے کا ہے، چاہے مالک سو شرطیں لگا لیں۔''

ایک اور مقام پر آپ کا یہ فرمان بایں الفاظ منقول ہے:

«مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللّٰهِ؟ مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ، قَضَاءُ اللّٰهِ أَحَقُّ وَشَرْطُ اللّٰهِ أَوْثَقُ، وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ»

[1] صحيح البخاري، رقم الحديث (٢٥٦٥)

"لوگوں کا کیا حال ہے، وہ ایسی شرطیں لگاتے ہیں، جو اللہ کی کتاب میں نہیں؟ (یاد رکھو) جو شرط ایسی ہوگی، جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہے، وہ باطل ہے اگرچہ سو شرطیں ہوں۔ اللہ کا فیصلہ زیادہ حق دار ہے (کہ اس کو مانا جائے) اور اللہ کی شرط زیادہ مضبوط ہے (کہ اس کی پاسداری کی جائے) ولاء اسی کا حق ہے، جس نے اسے آزاد کیا۔"

اس حدیث میں آپ نے واشگاف الفاظ میں اعلان فرما دیا کہ جو شرط بھی کتاب اللہ میں نہیں ہے، یعنی شریعتِ اسلامیہ کی تعلیمات کے خلاف ہے، وہ باطل ہے اور باطل کا مطلب کالعدم ہے، اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ علاوہ ازیں اللہ تبارک و تعالیٰ نے احکامِ وراثت بیان فرما کر ان کی بابت کہا ہے کہ یہ اللہ کی حدیں ہیں اور اس کے بعد فرمایا:

﴿وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ يَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا﴾

[النساء: ١٤]

"جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی نافرمانی کرے گا اور اللہ کی حدوں سے تجاوز کرے گا تو اللہ اسے آگ میں داخل کرے گا۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے مقررہ حصہ ہائے وراثت میں تبدیلی کرنا، اللہ کی حدوں سے تجاوز اور اللہ کے رسول کی نافرمانی ہے، جس کی کسی کو اجازت نہیں۔ اسی طرح اللہ نے طلاق اور خلع کے احکام بیان کر کے فرمایا:

﴿تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوْهَا وَ مَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٩]

"یہ اللہ کی حدیں ہیں، سو تم ان سے تجاوز نہ کرو اور جو اللہ کی حدود سے تجاوز کرے گا، وہ لوگ ظالم ہیں۔"

اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ طلاق وخلع کے احکام، حدود اللہ کی حیثیت رکھتے ہیں، ان میں تبدیلی کرنا، یعنی عورت کو حقِ خلع کے بجائے، جو اسے اللہ نے دیا ہے، طلاق کا حق تفویض کر دینا، حدود اللہ میں تجاوز کرنا ہے، جس کا حق کسی کو حاصل نہیں۔ یہ سراسر ظلم ہے، جو اللہ کو ناپسند ہے۔

چناں چہ آیتِ مذکورہ: ﴿تِلْكَ حُدُوْدُ اللّٰهِ﴾ کے تحت مولانا عبدالماجد دریا آبادی مرحوم نے لکھا ہے اور کیا خوب لکھا ہے:

> ''یہ تاکید ہے اس امر کی کہ احکامِ شرعی میں کسی خفیف جزئیہ کو بھی ناقابلِ التفات نہ سمجھا جائے اور شریعت جیسے بے انتہا منظّم فن میں ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ مشین جتنی نازک اور اعلیٰ صنّاعی کا نمونہ ہو گی، اسی قدر اس کا ایک ایک تنہا پرزہ بھی اپنی جگہ پر بے بدل ہو گا۔''[1]

بنا بریں عورت کو طلاق کا حق تفویض کرنا، امرِ باطل ہے، اس سے حکمِ شریعت میں تبدیلی لازم آتی ہے۔ مرد کا جو حق ہے، وہ عورت کو مل جاتا ہے اور عورت جو مرد کی محکوم ہے، وہ حاکم (قوام) بن جاتی ہے اور مرد اپنی قوامیت کو (جو اللہ نے اسے عطا کی ہے) چھوڑ کر محکومیت کے درجے میں آ جاتا ہے، یا بالفاظِ دیگر عورت طلاق کی مالک بن کر مرد بن جاتی ہے اور مرد عورت بن جاتا ہے کہ بیوی اگر اسے طلاق دے دے تو وہ سوائے اپنی بے بسی اور بے چارگی پہ رونے کے کچھ نہیں کر سکتا۔ تلك إذاً قسمة ضيزىٰ.

چند شبہات واشکالات کا ازالہ:

1. بعض علما آیتِ تخییر سے تفویضِ طلاق کا جواز ثابت کرتے ہیں، حالانکہ ان دونوں میں بڑا فرق ہے۔

[1] تفسیر ماجدی (۱/۹۲) طبع تاج کمپنی

آیتِ تخییر سے مراد وہ واقعہ ہے، جو نبیِ مکرم ﷺ اور ازواجِ مطہرات کے درمیان پیش آیا کہ جب فتوحات کے نتیجے میں مالِ غنیمت کی وجہ سے مسلمانوں کی معاشی حالت قدرے بہتر ہوئی تو ازواجِ مطہرات نے بھی اپنے نان ونفقہ میں اضافے کا مطالبہ کر دیا، جو نبیِ مکرم ﷺ کو پسند نہ آیا۔ اس موقعے پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿يَاَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِكَ اِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا وَ زِيْنَتَهَا فَتَعَالَيْنَ اُمَتِّعْكُنَّ وَ اُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا﴾ [الأحزاب: ٢٨]

''اے پیغمبر! اپنی بیویوں سے کہہ دیجیے: اگر تم دنیا اور اس کی زینت کی طالب ہو تو آؤ میں تمھیں کچھ متعہ (فائدہ) دے کر تمھیں اچھے طریقے سے چھوڑ دیتا ہوں، یعنی طلاق دے دیتا ہوں۔''

جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے سیدہ عائشہ سمیت تمام ازواجِ مطہرات کو اختیار دے دیا کہ تم دنیا چاہتی ہو یا آخرت؟ اگر دنیا کی آسایشیں مطلوب ہیں تو میں تمھیں طلاق اور کچھ متعۂ طلاق دے کر آزاد کر دیتا ہوں، لیکن سب نے دنیا کے مقابلے میں رسول اللہ ﷺ کے حبالۂ عقد ہی میں رہنے کو پسند کیا۔

یہ آیتِ تخییر کہلاتی ہے۔ اس سے تفویضِ طلاق کا اِثبات نہیں ہوتا، کیوں کہ اس میں تو ان کے مطالبات کے جواب میں انھیں یہ اختیار دیا گیا کہ اگر تمھیں اپنے مطالبات پورے کرانے پر اصرار ہے تو میں زبردستی تمھیں اپنے ساتھ رکھنے پر مجبور نہیں کرتا، میں تمھیں طلاق دے دیتا ہوں۔ قرآن کے الفاظ واضح ہیں: ''آؤ میں تمھیں متعۂ طلاق اور طلاق دے کر چھوڑ دیتا ہوں۔'' جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اگر وہ نبیِ اکرم ﷺ کے ساتھ رہنے کے بجائے دنیا کی آسائشیں پسند کرتیں تو آپ ان کو طلاق دے کر اپنے سے جدا کر دیتے۔ از خود ان کو طلاق نہ ہوتی۔

اس سے مستقل طور پر عورت کو طلاق کا حق تفویض کرنے کا اثبات ہرگز نہیں ہوتا۔ اس سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت اگر کچھ ایسے مطالبات پیش کرے، جس کو خاوند پورا نہ کرسکتا ہو تو وہ بیوی سے یہ کہے کہ میں یہ مطالبات پورے نہیں کرسکتا، اگر تو انہی حالات کے ساتھ گزارا کرسکتی ہے تو ٹھیک ہے، بصورتِ دیگر میں طلاق دے کر اچھے طریقے سے تجھے فارغ کر دیتا ہوں۔ اگر عورت دوسری (طلاق کی) صورت اختیار کرتی ہے تو اسے طلاق نہیں ہوجائے گی، بلکہ خاوند اس کی خواہش کو پورا کرتے ہوئے طلاق دے گا تو طلاق، یعنی علاحدگی ہوگی۔

اس صورت کا تفویضِ طلاق سے کوئی تعلق نہیں ہے، اس لیے اس آیت سے استدلال یکسر غلط اور بے بنیاد ہے۔

2 أَمْرُكِ بِيَدِكِ (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)؟

اسی سے ملتی جلتی ایک دوسری صورت یہ ہے کہ جھگڑے کے موقع پر خاوند عورت کو یہ کہہ دے: "أَمْرُكِ بِيَدِكِ" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)

اس سے بھی بعض لوگوں نے تفویضِ طلاق کے جواز پر استدلال کیا ہے۔ حالاں کہ یہ طلاق کنائی کی ایک صورت بنتی ہے اور اکثر فقہا اس کے جواز کے قائل ہیں، لیکن یہ تفویض نہیں طلاق ہے۔

نیز اول تو یہ الفاظ نہ مرفوعاً ثابت ہیں اور نہ موقوفاً، یعنی یہ نہ حدیثِ رسول ہے اور نہ کسی صحابی کا قول۔ (دیکھیں: ضعیف سنن أبي داود، للألباني: ۱۰/ ۲۳٤، رقم: ۳۷۹) یہ الفاظ جامع ترمذی، سنن ابی داود اور سنن نسائی میں منقول ہیں۔ ان سب کی سندیں ضعیف ہیں، تاہم اسے حسن بصری رحمہ اللہ کا قول قرار دیا گیا ہے۔ (اس کا مطلب کیا ہے؟ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے)

البتہ بعض صحابہ کے ان الفاظ سے ملتے جلتے الفاظ سے بھی استدلال کیا

گیا ہے، مثلاً: "المعجم الكبير للطبراني" (۹/ ۳۷۹، رقم الحديث: ۹٦۲۷) میں سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

"إذا قال الرجل لامرأته: أمرك بيدك أو استفلحي بأمرك أو وهبها لأهلها فقبلوها فهي واحدة بائنة"[1]

"اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے: تیرا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے، یا تم اپنے معاملے میں کامیاب ہو جاؤ، یا وہ اس (حق) کو اس بیوی کے گھر والوں کے حوالے کر دے، پھر وہ اسے قبول کر لیں تو یہ ایک (طلاق) بائن (نکاح کو ختم کر دینے والی) ہے۔"

اس اثر میں غور کریں، کیا اس کا تعلق زیرِ بحث تفویضِ طلاق سے ہے؟ قطعاً نہیں۔ اس میں بھی وہی خیارِ طلاق (طلاق کنائی) یا توکیل کی صورت ہے کہ اختلاف اور جھگڑے کی صورت میں خاوند بیوی کو اختیار دے دے کہ اگر تو میرے پاس رہنے کے لیے تیار نہیں ہے تو تجھے اختیار ہے کہ تو خود میرے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا فیصلہ کر لے۔ اگر وہ علاحدگی کا فیصلہ کر لیتی ہے تو مذکورہ اثر کی بنیاد پر اسے طلاق ہو جائے گی اور بقول عبداللہ بن مسعود یہ ایک طلاقِ بائن ہو گی۔ یہ خیارِ طلاق سے ملتی جلتی وہی صورت ہے، جس کی تفصیل آیتِ تخییر کے ضمن میں گزری ہے یا یہ طلاق بالکنایہ ہے، کیوں کہ یہ طلاق کون سی ہوگی؟ یہ خاوند کی نیت پر منحصر ہے، جیسا کہ آگے تفصیل آ رہی ہے۔

دوسری صورت اس میں توکیل کی ہے، یعنی بیوی کے گھر والوں کو طلاق دینے کا حق دے دے اور وہ طلاق دے دیں تو طلاقِ بائن ہو جائے گی۔ وکالت کو بھی شریعت نے تسلیم کیا ہے، یعنی خاوند خود طلاق نہ دے، بلکہ وکیل

[1] ماہنامہ "الحدیث" حضرو (مئی ۲۰۱۳ء)

کے سپرد یہ کام کر دے تو وہ طلاق خاوند ہی کی طرف سے تسلیم کی جائے گی۔

مذکورہ اثر میں یہی دو صورتیں بیان ہوئی ہیں۔ ایک صورت خیارِ طلاق کی سی ہے، بلکہ یہ طلاق بالکنایہ ہے اور دوسری توکیلِ طلاق کی۔ اس اثر سے زیرِ بحث تفویضِ طلاق کا اثبات ہرگز نہیں ہوتا۔

دوسرا اثر، جس سے استدلال کیا گیا ہے، حسبِ ذیل ہے:

”سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس وفد میں ابو الحلال العتکی رحمہ اللہ آئے، تو کہا: ایک آدمی نے اپنی بیوی کو اس کا اختیار دے دیا ہے؟ انھوں نے فرمایا: ”فأمرها بيدها“ پس اس عورت کا اختیار اس کے پاس ہی ہے۔“[1]

اس میں بھی وہی خیارِ طلاق بلکہ طلاق بالکنایہ کا اثبات ہے، جس سے کسی کو اختلاف نہیں، یعنی لڑائی جھگڑے کی صورت میں عورت کو علاحدگی کا اختیار کنائے کی صورت میں دے دینا، اس اثر کا بھی تفویضِ طلاق کے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

تیسرا اثر، جس سے استدلال کیا گیا ہے، حسبِ ذیل ہے:

”سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے اس آدمی کے بارے میں پوچھا گیا، جس نے اپنی بیوی کو اس کا اختیار دے دیا تو انھوں نے فرمایا: ”القضاء ما قضت فإن تناكرا حلف“ وہ عورت جو فیصلہ کرے گی، وہی فیصلہ ہے، پھر اگر وہ دونوں ایک دوسرے کا انکار کریں تو مرد کو قسم دی جائے گی۔“[2]

---

[1] مصنف ابن أبي شيبة (٥/ ٥٦) رقم الحديث (١٨٠٧١)

[2] مصنف ابن أبي شيبة (٩/ ٥٨١) رقم الحديث (١٨٣٨٨)

یہ اثر نقل کر کے فاضل مفتی تحریر فرماتے ہیں:

''یہاں پر چوں کہ یہ اختیار نکاح نامے پر شوہر کے دستخطوں اور گواہوں کے ساتھ لکھا ہوا ہے، لہٰذا یہاں کسی قسم کے انکار کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔''[1]

لیکن اس اثر میں بھی پہلے قابلِ غور بات تو یہ ہے کہ اس میں بھی طلاق بالکنایہ والا مسئلہ ہی بیان ہوا ہے یا تفویضِ طلاق کا؟ واقعے پر غور فرما لیا جائے، اس میں بھی طلاق کنائی یا خیارِ طلاق ہی کا مسئلہ بیان ہوا ہے، جس کا تعلق شادی کے بعد ہونے والے میاں بیوی کے درمیان شدید جھگڑے سے ہے کہ اگر اختلاف کا کوئی حل نہ نکلے تو خاوند اس کا یہی حل پیش کرے کہ تجھے اختیار ہے میرے ساتھ رہنے یا نہ رہنے کا۔ اس صورت میں ظاہر بات ہے کہ عورت جو فیصلہ کرے گی، وہی نافذ ہوگا۔ علاحدگی پسند کرے گی تو طلاق ہو جائے گی، بصورتِ دیگر نہیں۔ لیکن اس طلاق میں بھی فیصلہ کن بات خاوند کی نیت ہی ہے کہ طلاقِ رجعی ہے یا بائن؟

اس اثر سے بھی رشتۂ ازدواج میں جڑنے سے پہلے ہی نکاح کے موقعے پر مرد کا اپنے اس حقِ طلاق سے دست بردار ہو کر، جو اللہ نے اسے عطا کیا ہے، عورت کو اس کا مالک بنا دینا، کس طرح ثابت ہوتا ہے؟

میاں بیوی کے درمیان عدمِ موافقت کی صورت میں ان کے اختلافات دور کرنے کے کئی طریقے ثابت ہیں۔ ایک یہ ہے جو قرآنِ کریم میں بیان ہوا ہے کہ ایک ثالث (حَکَم) بیوی کی طرف سے اور ایک خاوند کی طرف سے مقرر کیے جائیں، وہ دونوں کے بیانات سن کر فیصلہ کریں اور دونوں کوتاہیوں کو معلوم

[1] ماہنامہ ''الحدیث'' حضرو (مئی ۲۰۱۳ء)

کر کے ان کو دور کرنے کی تلقین دونوں کو کریں، اگر یہ ممکن نہ ہو تو وہ بطورِ وکالت ان کے درمیان علاحدگی کا فیصلہ کر دیں، اس کو توکیل بالفرقہ کہا جاتا ہے۔ یہ وکالت کی وہ صورت ہے، جو جائز ہے۔

دوسری صورت خیارِ طلاق کی ہے، جو نبیِ مکرم ﷺ نے اختیار فرمائی تھی۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ اگر ازواجِ مطہرات علاحدگی کو پسند کرتیں تو آپ ﷺ ان کو طلاق دے کر فارغ کر دیتے۔

تیسری صورت یہ ہے، جو بعض آثار صحابہ سے ثابت ہے، کہ خاوند علاحدگی کا معاملہ عورت کے سپرد کر دے۔ "أَمْرُكِ بِيَدِكِ" (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں) مذکورہ سارے آثار کا تعلق اسی صورت سے ہے۔ اس جملے کی بابت فقہا کہتے ہیں اور مذکورہ آثارِ صحابہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ اگر عورت علاحدگی اختیار نہیں کرتی اور خاوند ہی کے پاس رہنے کو اختیار کرتی ہے تو طلاق نہیں ہوگی اور اگر علاحدگی کا فیصلہ کرتی ہے تو یہ طلاق شمار ہوگی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ یہ طلاق ایک ہوگی یا تین طلاقیں؟ ایک طلاق ہونے کی صورت میں رجعی ہوگی یا بائنہ؟ بعض آثار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں خاوند کی نیت کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ اگر اس سے مراد اس کی ایک طلاق رجعی ہے تو یہ ایک طلاق رجعی شمار ہوگی اور خاوند کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اس میں خاوند کی نیت کے فیصلہ کن ہونے نے اس کو طلاق بالکنایہ بنا دیا ہے اور یوں یہ خیارِ طلاق سے مختلف صورت ہے، کیوں کہ اسے اگر خیارِ طلاق کی وہی صورت قرار دیں، جو نبیِ مکرم ﷺ نے ازواجِ مطہرات کے سلسلے میں اختیار فرمائی تھی تو اس میں بھی طلاق کا حق مرد ہی کو حاصل تھا اور "أَمْرُكِ بِيَدِكِ" میں یہ اختیار عورت کو دے دیا گیا ہے، لیکن اس کے باوجود یہ طلاق کنائی بنے گی، اس لیے کہ

یہ طلاق، طلاقِ رجعی ہو گی یا بائنہ؟ اس کا فیصلہ خاوند کی نیت کے مطابق ہو گا۔

سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے پاس محمد بن عتیق نامی ایک شخص آیا اور اس کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے۔ سیدنا زید نے پوچھا: کیا بات ہے، روتے کیوں ہو؟ اس نے کہا: میں نے اپنی عورت کو اس کے معاملے کا مالک بنا دیا تھا تو اس نے مجھ سے جدائی اختیار کر لی ہے۔ سیدنا زید نے پوچھا: تو نے ایسا کیوں کیا؟ کہنے لگا: بس اسے تقدیر ہی سمجھ لیں۔ سیدنا زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا: اگر تو رجوع کرنا چاہتا ہے تو رجوع کر لے، یہ ایک ہی طلاق ہے اور تو رجوع کرنے کا اس عورت سے زیادہ اختیار رکھتا ہے۔

سیدنا زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ایک دوسرا قول یہ نقل ہوا ہے اور اسے سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما کا بھی قول بتلایا گیا ہے کہ "القضاء ما قضت" (عورت جو فیصلہ کرے گی، وہی فیصلہ ہوگا)، یعنی اس کے کہنے کے مطابق اسے طلاقِ رجعی یا بائنہ، ایک یا تین شمار کیا جائے گا، کیوں کہ معاملہ اس کے سپرد کر دیا گیا تھا۔

اور ایک تیسری رائے سیدنا عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ بیان کی گئی ہے کہ اگر عورت اسے تین طلاق شمار کرے اور خاوند کہے کہ عورت کو طلاق کا مالک بناتے وقت میری نیت ایک طلاق کی تھی، تین طلاق کا انکار کرے، جس کا فیصلہ عورت نے کیا تھا تو خاوند سے قسم لی جائے گی اور پھر اسے ایک ہی طلاق شمار کر کے خاوند کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق دیا جائے گا۔[1]

ان آثار سے، قدرے اختلاف کے باوجود، یہ واضح ہے کہ لڑائی جھگڑے کی صورت میں عورت کو علاحدگی کا اختیار دینا، زیرِ بحث تفویضِ طلاق سے

---

[1] ملاحظہ ہو شیخ الحدیث مولانا حافظ ثناء اللہ مدنی رحمہ اللہ کی تالیف: "جائزة الأحوذي في التعليقات على سنن الترمذي" رقم الحديث (٢/ ٤٤٩۔ ٤٥١)

یکسر مختلف معاملہ ہے، جس کا جواز ان آثار سے کشید کیا جا رہا ہے، کیوں کہ "أَمْرُكِ بِيَدِكِ" کی صورت یا تو توکیل کی بنتی ہے کہ مرد کسی اور کو وکیل بنانے کے بجائے عورت ہی کو وکیل بنا دیتا ہے یا یہ کنائی صورت ہے، کیوں کہ اس میں فیصلہ کن رائے خاوند ہی کی ہوگی کہ اگر عورت نے علاحدگی پسند کر لی ہے تو یہ کون سی طلاق شمار ہوگی: رجعی یا بائنہ، ایک یا تین؟ ایک رجعی شمار کرنے کی صورت میں خاوند کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔

اس سے زیرِ بحث تفویضِ طلاق کا اثبات کرنے والوں سے ہمارے چند سوال ہیں:

1. تفویضِ طلاق والی عورت اگر خاوند کو طلاق دے دیتی ہے تو کیا اس میں خاوند کی نیت کا اعتبار ہوگا یا نہیں؟
2. اگر خاوند کہے کہ میری مراد اس تفویضِ طلاق سے ایک طلاقِ رجعی تھی تو کیا خاوند کو عدت کے اندر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا؟
3. اور اگر رجوع کا حق حاصل ہوگا تو پھر تفویضِ طلاق کی شق ہی بے معنی ہو جاتی ہے، کیوں کہ جو عورت بھی اس حق کو استعمال کرتے ہوئے خاوند کو طلاق دے گی تو خاوند رجوع کر لیا کرے گا۔ (کم از کم دو مرتبہ تو رجوع کا حق اسے حاصل رہے گا)
4. اگر تفویضِ طلاق میں طلاقِ بائنہ ہوگی تو پھر یہ صورت "أَمْرُكِ بِيَدِكِ" میں کس طرح آسکتی ہے، جس کو اس کے جواز میں دلیل کے طور پر پیش کیا جا رہا ہے؟ جب کہ "أَمْرُكِ بِيَدِكِ" کی صورت میں طلاقِ بائنہ نہیں ہوگی، جیسا کہ آثار سے واضح ہے۔

③ توکیل (وکیل بنانے) کی اجازت:

ایک تیسری اصطلاح توکیل ہے، یعنی ایک جائز کام کو خود کرنے کے بجائے کسی دوسرے شخص سے کرایا جائے۔ شریعت نے اس کو جائز رکھا ہے، اس کو نیابت بھی کہا جاتا ہے۔ طلاق دینا بھی (ناگزیر حالات میں) جائز ہے اور یہ صورت خاوند کا حق ہے، تاہم خاوند اپنا یہ حقِ طلاق وکیل کے ذریعے سے استعمال کرے تو دوسرے معاملات کی طرح یہ توکیل بھی جائز ہے۔ قرآنِ کریم کی آیت: ﴿وَ اِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوْا حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهٖ وَ حَكَمًا مِّنْ اَهْلِهَا﴾ [النساء: ٣٥] ''اور اگر ان دونوں کے درمیان مخالفت سے ڈرو تو ایک منصف مرد کے گھر والوں سے اور ایک منصف عورت کے گھر والوں سے مقرر کرو۔'' میں جمہور علما کے نزدیک ''حَکَمَیْنِ'' کے توکیل بالفرقہ ہی کے اختیار کا بیان ہے۔

اسی توکیل میں وہ خاص صورت بھی شامل ہے جو پنچایتی توکیل کی ضرورت پیدا کر دیتی ہے، مثلاً: ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ اچھا برتاؤ نہیں کرتا، حتیٰ کہ بیوی بار بار اپنے میکے آجاتی ہے اور خاوند بار بار حسنِ سلوک کا وعدہ کر کے لے جاتا ہے، لیکن وعدے کے مطابق حسنِ سلوک نہیں کرتا، بالآخر لڑکی کے والدین تنگ آکر اس سے وعدہ لیں کہ اس دفعہ عہد کی پاسداری نہیں کی تو ہم آیندہ اس کو تمھارے پاس نہیں بھیجیں گے۔ خاوند سے پنچایت میں یہ اقرار لیا جائے۔ اس صورت میں یہ پنچایت توکیل بالفرقہ کا کردار ادا کر کے دونوں کے درمیان جدائی کروا دے۔

پنچایت یا عدالت کا یہ فیصلہ طلاق کے قائم مقام ہو جائے گا، جیسے خلع میں عدالت کا فیصلہ فسخِ نکاح سمجھا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی عورت کے اقربا خاوند سے تفویضِ طلاق کا مطالبہ نہیں کر سکتے کہ تم بیوی کو حقِ طلاق تفویض کرو، یعنی معاہدۂ حسنِ سلوک کی پاسداری نہیں کی گئی تو بیوی حقِ طلاق

استعمال کرے گی، بلکہ خلع کی طرح پنچایت یا عدالت ہی علاحدگی کا فیصلہ کرے گی۔

خلع میں اور اس توکیل میں فرق یہ ہے کہ خلع میں حق مہر واپس لینے کا حق خاوند کو حاصل ہے، جب کہ پنچایتی فیصلے میں خاوند کو یہ حق نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ جدائی خاوند کے اقرار یا وعدے کی بنیاد پر ہوگی۔ دوسرے توکیل کی وجہ سے یہ جدائی طلاق کے قائم مقام ہوگی۔

۴ تفویضِ طلاق؟

چوتھی اصطلاح تفویضِ طلاق ہے، جس کی اجازت فقہائے احناف اور دیگر بعض فقہا دیتے ہیں، لیکن شریعت میں اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے، جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزری، کیوں کہ بیوی کو حقِ طلاق تفویض کرنے میں ان تمام حکمتوں کی نفی ہے، جو حقِ طلاق کو صرف مرد کے ساتھ خاص کرنے میں مضمر ہیں۔

اس اعتبار سے عورت کو کسی بھی مرحلے میں حقِ طلاق تفویض نہیں کیا جا سکتا۔ نہ ابتدا میں عقدِ نکاح کے وقت اور نہ بعد میں عدمِ موافقت کی صورت میں۔ عدمِ موافقت کی صورت میں چار صورتیں جائز ہوں گی، جن کی تفصیل گزری۔ ہم خلاصے کے طور پر اسے دوبارہ مختصراً عرض کرتے ہیں:

① نبیِ اکرم ﷺ کی طرح خاوند کی طرف سے عورت کو اختیار دیا جا سکتا ہے کہ وہ خاوند کے ساتھ رہنا پسند کرتی ہے یا نہیں؟ اگر اس کا جواب نفی میں ہو، یعنی خاوند کے ساتھ رہنا پسند نہ کرے تو خاوند اس کو طلاق دے کر اپنے سے علاحدہ کر دے، جیسا کہ ﴿أُمَتِّعْكُنَّ وَ أُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا﴾ [الأحزاب: ٢٨] ''آؤ میں تمھیں کچھ سامان دے دوں اور تمھیں رخصت کر دوں، اچھے طریقے سے رخصت کرنا۔'' سے واضح ہے، یعنی طلاق دے کر علاحدگی کا کام مرد ہی کی طرف سے ہوگا۔

② یا پھر "حَكَمَیْن" (دو ثالثوں) کے ذریعے سے توکیل کا اہتمام کیا جائے گا۔ ایک ثالث خاوند اور ایک بیوی کی طرف سے ہوگا۔ وہ دونوں میاں بیوی کی باتیں آمنے سامنے یا الگ الگ (جو بھی صورت مناسب اور مفید ہوگی) سنیں گے اور اس کی روشنی میں صلح و مفاہمت کی مخلصانہ کوشش کریں گے، لیکن اگر یہ کوشش کامیاب نہ ہوئی تو پھر وہ ان دونوں کے درمیان جدائی کا فیصلہ کر دیں گے۔ یہ فیصلہ بھی طلاق کے قائم مقام ہوگا۔

③ یا "أَمْرُكِ بِيَدِكِ" کہہ کر خاوند عورت کو علاحدگی کا حق دے دے۔ یہ بھی اختلافات ختم کرنے کی ایک صورت ہے، جو آثارِ صحابہ سے ثابت ہے اور یہ طلاقِ کنائی کی ایک شکل ہے۔

④ یا خلع یا پنچایت کے ذریعے سے علاحدگی عمل میں لائی جائے گی۔ خلع کی صورت میں عورت کو حق مہر وغیرہ واپس کرنا پڑے گا۔

ان چار طریقوں کے علاوہ کوئی پانچواں طریقہ اسلام کی تعلیمات کے مطابق نہیں ہوگا اور یہ تفویضِ طلاق پانچواں طریقہ ہے، جو فقہا کا ایجاد کردہ ہے، جس کی شریعت میں کوئی اصل ہے نہ صحابہ و تابعین کا کوئی اثر اس کی تائید میں ہے۔

ایک اور عجیب جسارت یا حیلہ:

احناف شریعت کے دیے ہوئے اس حقِ خلع کو نہیں مانتے، جو عورت کو مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں دیا گیا ہے، جب کہ عورت کو اس کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔ اس لیے احناف نے اس کا متبادل حل ایک تو تفویضِ طلاق کی صورت میں ایجاد کیا، جس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں آپ نے ملاحظہ کی، اس کا ایک اور حل فقہ حنفی کی کتابوں میں لکھا ہے، جو عجیب بھی ہے اور اسلامی تعلیمات کے مقابلے میں شوخ چشمانہ جسارت بھی۔

اور وہ یہ ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کا خاوند نہ چھوڑتا ہو اور وہ اس کے ہاتھ سے تنگ ہو تو وہ خاوند کے بیٹے سے زنا کروالے، تاکہ وہ خاوند پر حرام ہو جائے، کیوں کہ فقہ حنفی میں حرام کاری سے بھی رشتۂ مصاہرت قائم ہو جاتا ہے۔[1]

اس حیلے کی بھی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ قرآن و حدیث میں بیان کردہ حقِ خلع علمائے احناف کو تسلیم نہیں، ورنہ اس قسم کی صورتوں میں عورت عدالت سے خلع کے ذریعے سے ناپسندیدہ یا ظالم شوہر سے نجات حاصل کر سکتی ہے۔ هَدَاهُمُ اللّٰهُ تَعَالٰى.

ہمارے نزدیک یہ حیلہ بھی بنائے فاسد علی الفاسد ہے۔ حرام کام کے کرنے سے کوئی حلال حرام نہیں ہو سکتا۔ میاں بیوی کا تعلق حلال ہے۔ بیوی اگر خاوند کے بیٹے سے اپنا منہ کالا کروائے گی تو زنا کاری جیسے جرمِ کبیرہ کی مرتکب ہوگی، لیکن اس سے وہ اپنے میاں کے لیے حرام نہیں ہوگی، حدیثِ رسول ﷺ ہے:

«لَا يُحَرِّمُ الْحَرَامُ الْحَلَالَ»[2] ''حرام کام حلال کو حرام نہیں کرے گا۔''

اس لیے اسلم و احوط راستہ عورت کے لیے حقِ خلع کا تسلیم کرنا ہے، اس حقِ شرعی کو ماننے کے بعد نہ تفویضِ طلاق کے کھکھیڑ میں پڑنے کی ضرورت باقی رہتی ہے اور نہ اپنے سوتیلے بیٹے سے منہ کالا کرانے کی۔ اس کے بغیر ہی عورت خاوند سے نجات حاصل کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، شریعت نے جب کئی معقول طریقے تجویز کیے ہوئے ہیں تو ان کو چھوڑ کر اپنے خو ساختہ غیر معقول تجاویز پر اصرار کرنا کہاں کی دانش مندی ہے؟

---

[1] شرح بخاری، از مولانا داود راز دہلوی رحمہ اللہ (۸/ ۲۶۶) طبع مکتبہ قدوسیہ لاہور

[2] سنن ابن ماجه، رقم الحديث (۲۰۱۵، مزید ملاحظہ ہو: إرواء الغليل، للألباني (٦/ ۲۸۷) نیز دیکھیں: تفسير أحسن البيان، النساء: آیت: ۲۳ کا حاشیہ)

ایک ضروری وضاحت:

مولانا داود راز دہلوی کی شرح بخاری کے حوالے سے احناف کا جو مسئلہ نقل ہوا ہے، وہ حرمتِ مصاہرت کے نام سے مشہور ہے، جو دراصل خلع نہ ماننے کے نتیجے میں اس کی متبادل صورت کے لیے ایک نہایت مکروہ فقہی حیلہ ہے۔

بعض لوگ شاید یہ اعتراض کریں کہ احناف کا یہ مسئلہ کسی حنفی فقہ کے حوالے سے بیان ہونا چاہیے تھا۔ بظاہر اس مسئلے یا حیلے کی نسبت احناف کی طرف صحیح معلوم نہیں ہوتی۔

اس سلسلے میں ہم عرض کریں گے کہ فقہ حنفی کی کتابوں پر ہماری نظر زیادہ وسیع نہیں ہے۔ تاہم اس کے متعدد شواہد موجودہ علمائے احناف کی کتابوں اور فتاووں میں موجود ہیں۔ علاوہ ازیں قدیم ترین کتاب ''الام'' (امام شافعی کی مشہور کتاب) اور فتح الباری سے بھی احناف کے اس مسئلے یا حیلے کی تائید ہوتی ہے۔ اس لیے شرح بخاری میں درج یہ حوالہ بے بنیاد نہیں ہوسکتا۔

زیرِ بحث ''حیلہ'' فقہ حنفی کے مسئلہ حرمتِ مصاہرت پر متفرع ہے:

دراصل زیرِ بحث حیلہ، فقہ حنفی کے جس مسئلے پر متفرع ہے، وہ ہے حرمتِ مصاہرت بالزنا، جو احناف کا مشہور مسئلہ ہے اور وہ فقہ حنفی کی کتابوں میں بھی اور پاک و ہند کے اکابر علمائے احناف کی کتابوں میں بھی موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی مرد کی بیوی اس کے (پہلی بیوی کے) بیٹے، یا مرد اپنی بیوی کی بیٹی سے (جو اس کے پہلے خاوند سے ہو) یا اپنی ساس (بیوی کی ماں) سے بطریقِ شہوت لمس کرلے (چھولے) یا بدکاری کرلے تو اس سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجائے گی۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی بیوی ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہوجائے گی۔

اس مسئلے میں فقہائے احناف اتنے متشدد ہیں کہ اگر بھول کر یا غلطی سے بھی شہوت کے ساتھ لمس ہو جائے تو حرمت ثابت ہو جائے گی، یعنی اس پر اس کی بیوی حرام ہو جائے گی۔ حالانکہ بھول کر یا غلطی سے ہاتھ لگ جائے تو اس میں شہوت کا دخل نہیں ہوتا، لیکن احناف ایسی صورت میں بھی رعایت دینے کے لیے تیار نہیں ہیں، جب کہ شریعتِ اسلامیہ میں نسیان (بھول چوک) اور غیر ارادی (غلطی) سے ہونے والے فعل میں معافی اور عدمِ مؤاخذہ کی گنجایش رکھی گئی ہے۔

مسلکِ احناف کے برعکس جمہور علما و فقہا اس کو ناجائز، قابلِ تعزیر یا قابلِ حد (اگر معاملہ زنا کاری تک پہنچ جائے) جرم تو گردانتے ہیں، لیکن وہ کہتے ہیں کہ کسی فعلِ حرام سے حلال کام، حرام نہیں ہوسکتا۔ اس لیے زنا سے حرمتِ مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔

ہم فقہ حنفی کے جس مسئلے کی صراحت کر رہے ہیں، وہ مفتیانِ احناف کی زبان سے ملاحظہ فرمائیں۔ پہلے اصل مسئلہ ملاحظہ ہو، اس کے بعد، اس سے متفرع محولہ مسئلے کی بابت عرض کیا جائے گا۔

① دارالعلوم دیوبند کا فتویٰ:

سوال (۹۸۹) زید مقر ہے کہ میں نے اپنے بیٹے کی عورت کو شہوت سے مس کیا ہے، آیا زید کے بیٹے پر اس کی عورت حرام ہوگئی یا نہیں؟

جواب زید کا کہنا بیٹے پر حجت نہیں ہوسکتا، لیکن اگر بیٹا بھی اس کی تصدیق کرتا ہے اور گواہوں سے ایسا مس ثابت ہے، جس سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہوجائے تو بیٹے پر وہ عورت ممسوسۂ پدر با شہوت (شہوت سے باپ کی چھوئی ہوئی) حرام ہوگئی.....‘‘[1]

---

[1] عزیز الفتاویٰ، فتاویٰ دار العلوم دیوبند، (۱/ ۵۳۶) دار الاشاعت کراچی)

② مفتی کفایت اللہ صاحب مفتیِ اعظم ہند کا فتویٰ:

سوال زید سے بحالتِ شہوت غلطی سے مساسِ بنت واقع ہوا، معلوم ہوتے ہی تائب و نادم ہوا... غلطی اور غیر غلطی کا بھی کچھ فرق ہے یا نہیں؟ برتقدیر حرام ہونے ام ممسوسہ کے اس مسئلے میں احناف کے نزدیک کوئی حیلۂ شرعی معتبر ہے یا نہیں؟

جواب (۳۰۱): مس بالشہوت میں غلطی اور قصد اور سہو کا کوئی فرق نہیں ہے۔

"ثم لا فرق في ثبوت الحرمة بالمس بين كونه عامداً أو ناسياً أو مكرهاً أو مخطئاً، كذا في فتح القدير (عالمگیری) ..."[1]

سوال ایک شخص نے بعمر تقریباً ۶۵ سال بطورِ محبت بلا ارادۂ صحبت اپنے لڑکے کی بیوی کو پیار کیا، یعنی بوسہ لے لیا، قصد بالکل کوئی دوسرا نہیں اور نہ ارتکاب کیا گیا۔ اس کے لیے شرع کیا حکم دیتی ہے اور اگر اس کی عورت اس پر حرام ہوگئی تو اس کا نان ونفقہ اور رہایش کا کیا حکم ہے؟

جواب (۳۱۱): اگر لڑکے کی بیوی کا بوسہ لیتے وقت اس شخص کو شہوت نہ تھی اور دل میں بھی شہوت کا خیال نہ تھا تو یہ عورت اپنے شوہر پر حرام نہیں ہوئی، لیکن اگر یہ بوسہ شہوت سے لیا گیا تو یہ عورت اپنے شوہر پر حرام ہوگئی۔ اگر یہ شخص قسم کے ساتھ کہہ دے کہ شہوت نہ تھی تو اس کا اعتبار کر لیا جائے گا۔[2]

سوال بہشتی زیور حصہ چہارم صفحہ (۵) پر مسئلہ: رات کو اپنی بی بی کے جگانے کے لیے اُٹھا، مگر غلطی سے لڑکی پر ہاتھ پڑ گیا یا ساس پر ہاتھ پڑ گیا اور بی بی سمجھ کر جوانی کی خواہش کے ساتھ اس کو ہاتھ لگایا تو اب وہ مرد اپنی بی بی

---

① کفایت المفتی (۵/ ۱۸۱۔۱۸۲، باب حرمتِ مصاہرت)

② کفایت المفتی (۵/ ۱۸۹)

پر ہمیشہ کے لیے حرام ہوگیا، اب کوئی صورت جائز ہونے کی نہیں ہے اور لازم ہے کہ یہ مرد اس عورت کو طلاق دے دے تو اب سوال یہ ہے کہ جب دونوں اس میں بے قصور ہیں تو طلاق دینے کی کیا وجہ ہے؟

جواب (۳۱۶): بہشتی زیور سے جو مسئلہ آپ نے نقل کیا ہے، یہ مسئلہ حنفیہ کے نزدیک اسی طرح ہے کہ اگر غلطی سے یا قصداً کوئی شخص اپنی لڑکی یا اپنی ساس کے بدن کو بغیر حائل ہاتھ لگا دے اور اس کو خواہش (شہوت) ہو تو اس کی لڑکی کی ماں یا ساس کی بیٹی (یعنی ہاتھ لگانے والے کی بیوی) اس پر حرام ہوجاتی ہے۔ اس میں اگرچہ بیوی کا قصور نہیں اور غلطی ہوجانے کی صورت میں مرد کا بھی قصور نہیں، مگر حرمت کی وجہ دوسری ہے، جس میں قصور ہونے نہ ہونے کو دخل نہیں ہے، حنفیہ کا مذہب یہی ہے۔ واللہ أعلم۔[1]

"حیلۂ ناجزہ" میں بھی مولانا تھانوی نے مذکورہ صورتوں میں حرمتِ مصاہرت کا اثبات کیا ہے، جو اکابر علمائے دیوبند کی مصدقہ ہے۔

محولہ مسئلے (یا حیلے) کی بابت دو مستند حوالے:

امام شافعی رحمہ اللہ نے مسئلہ زیرِ بحث پر عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں بڑی مفصل بحث کی ہے، جو کئی بڑے صفحات پر مشتمل ہے اور یہ بحث مکالمے کی صورت میں ہے اور اس میں دسیوں قسم کے عقلی و نقلی دلائل سے احناف کے مسئلہ حرمتِ مصاہرت کا ردّ کیا گیا ہے۔ یہاں اس کی صرف ایک دلیل، جو بطورِ مکالمہ ہی ہے، پیش کی جاتی ہے۔

امام شافعی فرماتے ہیں کہ میں نے اس (فریقِ مخالف) کو کہا: اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

---

[1] کفایت المفتی (۵/۱۹۳)

﴿إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ﴾ [الأحزاب: ٤٩]

''جب تم مومنہ عورتوں سے نکاح کرو، پھر ان کو طلاق دے دو۔''

اور فرمایا:

﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا﴾ [البقرة: ٢٢٩] ''پھر اگر وہ مرد اس کو طلاق دے دے۔''

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کا مالک مرد کو بنایا ہے اور عورتوں کو عدت گزارنے کا حکم دیا ہے۔ فریقِ مخالف نے کہا: ہاں۔ میں نے کہا: عورت کی بابت بتلاؤ، اگر وہ اپنے خاوند کو طلاق دینے کا ارادہ کرے، تو کیا وہ طلاق دے سکتی ہے؟ فریقِ مخالف نے کہا: نہیں۔ میں نے کہا: تم نے تو اس عورت کو طلاق کا حق دے رکھا ہے؟ اس نے کہا: کیسے؟ میں نے کہا: تمھارا خیال ہے کہ اگر عورت اپنے خاوند کو ناپسند کرے (اور اس سے چھٹکارا حاصل کرنا چاہے) تو اس کے بیٹے کا شہوت کے ساتھ بوسہ لے لے، اس طرح اس کے بیٹے کا بوسہ لینے سے وہ اپنے خاوند پر حرام ہو جائے گی۔ پس تم نے اس عورت کو (طلاق دینے کا) وہ حق دے دیا ہے، جو اللہ نے اسے نہیں دیا اور یوں یہاں تم نے اللہ کے اس حکم کی خلاف ورزی کی، جو حکم اس آیت اور اس سے ماقبل آیات میں ہے۔''[1]

''کتاب الأم'' میں امام شافعی نے (ص: ١٥٣ سے ١٥٧ تک) اس موضوع پر گفتگو کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احناف کا یہ مسئلہ ائمہ متقدمین کا ہے، متاخرین کا بھی نہیں، بلکہ امام صاحب نے قال، أقول (قُلْتُ) کے انداز میں جو گفتگو کی ہے۔ ''قَالَ'' سے مراد بظاہر امام محمد رحمہ اللہ اور ''قُلْتُ'' سے

---

[1] کتاب الأم (٣/ ١٥٤) طبع ١٩٧٣ء.

امام شافعی ہیں، کیوں کہ حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں اس مسئلے میں امام محمد اور امام شافعی کی گفتگو کو مناظرے سے تعبیر کیا ہے۔ ان کی اصل عربی عبارت ملاحظہ ہو، جس میں ناپسندیدہ خاوند سے نجات حاصل کرنے کا بعینہٖ وہی طریقہ بتلایا گیا ہے، جو صحیح بخاری کی شرح کے حوالے سے گزشتہ صفحات میں نقل کیا گیا ہے، جس کے متعلق شاید کہا جائے کہ کوئی حنفی ایسی بات نہیں کہہ سکتا۔ ملاحظہ فرمایئے:

"وذكر الشافعي أنه ناظر محمداً في امرأة كرهت زوجها وامتنع من فراقها فمكنت ابن زوجها من نفسها فإنها تحرم عندهم على زوجها على قولهم: إن حرمة المصاهرة تثبت بالزنا"[1]

''امام شافعی نے ذکر کیا ہے کہ انھوں نے امام محمد سے ایسی عورت کی بابت مناظرہ کیا، جو اپنے خاوند کو ناپسند کرتی ہے، لیکن خاوند اس کو اپنے سے علاحدہ کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا تو وہ عورت اپنے خاوند کے بیٹے کو اپنے نفس پر اختیار دے دیتی ہے (یعنی اس سے بدکاری کر لیتی ہے) تو وہ عورت (اس حیلے سے) ان کے نزدیک اپنے خاوند پر حرام ہو جائے گی، ان کے اس قول کی بنیاد پر کہ حرمتِ مصاہرت زنا سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔''

علمائے احناف کے مذکورہ فتووں اور امام شافعی اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کے حوالوں کے بعد تو اس مسئلے میں نہ ابہام رہنا چاہیے اور نہ اس بات کی گنجایش کہ فقہائے احناف ایسی بات نہیں کہہ سکتے۔

موجودہ علمائے احناف و مفتیانِ کرام سے استفسار کر لیا جائے؟

جب مسئلے کی نوعیت یہ ہے کہ حنفی مذہب کی رُو سے خاوند کی رضا مندی

[1] فتح الباري (١٢/ ٤١٥) طبع دار السلام.

کے بغیر خلع نہیں ہوسکتا، یعنی خاوند سے علاحدگی ممکن ہی نہیں ہے۔ عورت کتنی بھی مشکلات کا شکار ہو، لیکن اگر خاوند اس کے مطالبۂ طلاق کو نہیں مانتا اور اس کو اپنے سے علاحدہ نہیں کرتا تو عورت کے لیے اس سے چھٹکارا حاصل کرنے کا کوئی راستہ نہیں۔ عدالت بھی وہ نہیں جا سکتی، کیوں کہ فقہ حنفی عورت کو عدالت جا کر اس کے ذریعے سے بھی چھٹکارا حاصل کرنے کے حق کو تسلیم نہیں کرتی۔ اگر کسی عورت نے بذریعۂ عدالت طلاق کی ڈگری لے کر کسی جگہ نکاح کر لیا تو وہ نکاح متصور نہیں ہوگا، بلکہ دونوں میاں بیوی ساری عمر زنا کار شمار ہوں گے۔

علمائے احناف سے سوال ہے کہ ایسی صورت میں ایک حنفی عورت اپنے خاوند کے بیٹے کا بوسہ لے کر یا اس سے اپنا منہ کالا کرا کر اپنے آپ کو اپنے خاوند پر حرام کر لے تو وہ اس حیلے سے اپنے خاوند پر حرام ہوگی یا نہیں؟

اس سوال کا جواب دیا جائے۔ اگر حنفی علما یہ فتویٰ دے دیں کہ وہ عورت اس حیلے سے اپنے خاوند پر حرام نہیں ہوگی، وہ بدستور میاں بیوی کی حیثیت سے زندگی گزار سکتے ہیں تو ہم اپنی بات سے رجوع کر کے معذرت کر لیں گے کہ مولانا داود راز دہلوی کی شرح بخاری کے حوالے سے جو حیلہ بیان کیا گیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے، احناف کا یہ مسلک نہیں ہے اور اگر وہ مبینہ صورت واقعی حنفی مذہب کے مطابق ہے تو پھر اس کے بیان کرنے میں کیا اعتراض ہوسکتا ہے؟

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ بات اس طرح نہیں ہے، جس طرح اسے بیان کیا گیا ہے تو اس کی وضاحت کر دی جائے اور اس کا صحیح مفہوم واضح کر دیا جائے۔ تب بھی ہم نہ صرف یہ کہ اپنے قصورِ علم وفہم کا اعتراف کر لیں گے، بلکہ ہمیں نہایت خوشی ہوگی کہ یہ مکروہ حیلہ حنفی مذہب یا اس کے مسئلۂ حرمتِ مصاہرت پر متفرع بھی نہیں ہے۔ کاش ایسا ہی ہو۔ اس سے یقیناً ہماری آنکھیں روشن اور دل شاد ہوگا۔

علمائے احناف کا حقِ خلع کا انکار

البتہ یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا واقعی علمائے احناف عورت کے اس حقِ خلع کو تسلیم نہیں کرتے جو شریعت نے عورت کو مرد کے حقِ طلاق کے مقابلے میں دیا ہے اور جو قرآن و حدیث کی نصوصِ صریحہ سے ثابت ہے؟

ہماری طرف سے اس کا جواب اثبات میں ہے اور الحمدللہ ہمارا یہ دعویٰ بے بنیاد نہیں ہے، اس کے واضح دلائل موجود ہیں اور وہ علمائے احناف کے اعترافات ہیں۔

① عمار ناصر کا رویہ، خلع کا انکار:

اس کی ایک واضح دلیل خود عمار صاحب کا موقف ہے کہ وہ تسلیم کرتے ہیں کہ عورت بھی خاوند کے رویے سے مشکلات کا شکار ہوسکتی ہے۔ اس لیے اس کے لیے بھی مرد سے گلو خلاصی کا کوئی راستہ ہونا چاہیے۔ پھر اس کے لیے وہ دوسرے علمائے احناف کی طرح تفویضِ طلاق کا راستہ تجویز کرتے ہیں، حالانکہ اسلام نے عورت .کے لیے متبادل راستہ چودہ سو سال پہلے سے بتلایا ہوا ہے۔ عزیز موصوف اس کا نام نہیں لیتے اور اپنی طرف سے نیا راستہ یا نیا حل اس طرح سے پیش کر رہے ہیں، جیسے اسلام نے عورتوں کو اس کا یہ حق نہیں دیا ہے، اب یہ حل چودہ سو سال بعد انھیں تلاش کرنا پڑ رہا ہے۔ کیا یہ حقِ خلع کا انکار نہیں ہے؟ اور اللہ کے بتلائے ہوئے حق کے مقابلے میں یہ نئی شریعت سازی نہیں ہے؟

② مولانا تقی عثمانی صاحب کا اور دیگر بعض علما کا انکار:

مولانا عثمانی صاحب محترم نے بھی ''درسِ ترمذی'' میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے اور اس کا انکار کیا ہے۔ مولانا موصوف نے اس بحث کا عنوان ہی یہ مقرر کیا ہے: ''کیا خلع عورت کا حق ہے؟''

اس سوالیہ عنوان ہی سے اس امر کی نشان دہی ہو جاتی ہے کہ ان کے نزدیک عورت کو حقِ خلع حاصل ہی نہیں ہے۔ پھر فرماتے ہیں:

''ہمارے زمانے میں خلع کے بارے میں ایک مسئلہ عصرِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علمائے امت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے، جس میں تراضیِ طرفین ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے، جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر عدالت سے وصول کر سکتی ہے، یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ، یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دے دیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلے پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے، حالاں کہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلے کے خلاف ہے۔''[1]

دیکھ لیجیے! حقِ خلع کے انکار کے لیے مسئلے کی کیسی غلط تعبیر کی ہے، حالاں کہ اس میں پہلا سوال یہ ہے کہ گھر کے اندر ہی خاوند اگر کسی صورت بھی عورت کے حقِ علاحدگی کو تسلیم نہیں کرتا تو پھر وہ عورت کیا کرے؟ کیا ایسی صورت میں عدالت ہی وہ واحد راستہ نہیں ہے کہ وہ اپنا حق وہاں سے وصول کرے؟

---

[1] درسِ ترمذی (۳/ ۴۹۷)

ایسی صورت میں ''تراضیِ طرفین'' کس طرح ممکن ہے، جس کو موصوف نہایت جرأت سے قرآن و سنت کے دلائل کے مطابق اور جمہور کا متفقہ فیصلہ باور کرا رہے ہیں؟

پھر مزید ستم ظریفی، قرآن و حدیث کے عطا کردہ حقِ خلع کو، جس کی بابت خاوند کی ہٹ دھرمی کی صورت میں قرآن نے بھی معاشرے کے ذمے داران کو خطاب کر کے ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ﴾ کہا ہے کہ تم ان کے درمیان علاحدگی کرا دو اور حدیثِ رسول میں بیان کردہ سیدنا ثابت بن قیس کے واقعے سے بھی اسی امر کا اثبات ہوتا ہے کہ عورت حاکمِ وقت کی طرف رجوع کر سکتی ہے، موصوف اس کو عصرِ حاضر کے متجددین کا موقف قرار دے رہے ہیں؟

یہ قرآن و حدیث میں بیان کردہ حقِ خلع کا صریح انکار نہیں ہے؟

③ مولانا تقی عثمانی صاحب کے والد گرامی قدر مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مرحوم نے قرآن مجید کی اُردو میں نہایت مفصل تفسیر تحریر فرمائی ہے، جو آٹھ ضخیم جلدوں میں ہے، جس کا نام ''معارف القرآن'' ہے۔

اس میں ہر اہم مسئلے پر مفتی صاحب مرحوم نے خاصی تفصیل سے گفتگو کی ہے، لیکن عجیب بات کہ آیتِ خلع میں خلع کے بارے میں سرے سے انھوں نے نہ صرف یہ کہ کوئی بحث نہیں کی، بلکہ نہایت پُراسرار طریقے سے بالکل خاموشی سے گزر گئے ہیں۔ یہ خاموشی کس بات کی غماز ہے؟ ؎

بے خودی بے سبب نہیں غالب
کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

اصل حقیقت تو اللہ ہی جانتا ہے، لیکن کچھ نہ کچھ اندازہ قرائن و شواہد سے بھی ہو جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں اس کی وجہ شاید یہی ہو سکتی ہے کہ خلع کی

اصل حقیقت جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے، وہ حنفی مذہب کے خلاف ہے، جیسا کہ قارئین دیکھ رہے ہیں، اس کی صراحت ان کے حلقۂ ارادت کے لیے ناقابلِ قبول ہوتی اور حنفی موقف کے بیان سے ان کے تقلیدی جمود کا اظہار ہوتا ہے، اس لیے انھوں نے خاموشی ہی کو بہتر خیال فرمایا۔

④ ایک اور حنفی مفسر کی ''جرأتِ رندانہ'' ملاحظہ ہو۔

تفسیر ''روح القرآن'' جامعہ بنوریہ عالمیہ کراچی کے مہتمم محمد نعیم صاحب کی زیرِ نگرانی تحریر کردہ ہے۔ اس تفسیر میں اس کے مفسر آیتِ خلع کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''خلع میاں بیوی کا آپس کا معاملہ ہے، اس میں عدالت یا تیسرا کوئی شخص مشورہ تو دے سکتا ہے، جبر نہیں کر سکتا، نہ عدالت کے پاس از خود یہ اختیار ہے کہ وہ شوہر کی رضا مندی کے بغیر عورت کے حق میں یک طرفہ (ون سائڈ) خلع کا فیصلہ کر دے۔ اگر عدالت ایسا کوئی فیصلہ کرتی ہے تو قرآن و حدیث اور اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے لوگوں کے نزدیک ناقابلِ عمل ہو گا اور اللہ کے نزدیک ناقابلِ قبول رہے گا.....''[1]

ان صاحب کی بھی جرأت دیکھ لیجیے! کہ حنفی طریقِ خلع کو، جس میں عورت اپنا حق عدالت سے بھی وصول نہیں کر سکتی، قرآن و حدیث کا بیان کردہ خلع قرار دے رہے ہیں، حالاں کہ ان دونوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ ان سے پوچھا جائے کہ عدالت کس لیے ہوتی ہے؟ اس کا کیا کام ہے؟ کیا عدالت میں سارے فیصلے طرفین کی رضا مندی سے ہوتے ہیں؟ عدالت تو ہوتی ہی اس لیے ہے کہ ایک فریق دوسرے فریق کا حق دینے کے لیے تیار نہیں ہوتا، ایسی ہی

[1] تفسير "روح القرآن" (١/ ٥٨٨) جامعة البنورية العالمية.

صورت میں عدالت یا پنچایت مداخلت کر کے حق دار کو اس کا حق دلواتی ہے۔ علاوہ ازیں عدالت میں جانے کی ضرورت ہی اس وقت پیش آتی ہے، جب ایک فریق، دوسرے فریق کا جائز حق بھی دینے کے لیے تیار نہیں ہوتا۔

ایسے دنیا بھر کے مقدمات میں لوگ عدالتوں ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ کیا عورت ہی وہ واحد مظلوم ہے کہ وہ اپنے ظلم کے ازالے اور اپنا حق وصول کرنے کے لیے عدالت کا دروازہ نہیں کھٹکھٹا سکتی؟ یہ کیا انصاف ہے اور یہ کون سا قرآن و حدیث ہے، جس میں عورت پر یہ ظلم روا رکھا گیا ہے؟

خدارا! اس ظلم کو قرآن و حدیث اور اجماعِ امت کی طرف تو منسوب نہ کریں۔

پھر ستم بالائے ستم! ''اگر کوئی عورت عدالت سے خلع کا فیصلہ لے لے گی تو وہ اللہ کے نزدیک ناقابلِ قبول رہے گا۔'' اس کا مطلب تو بظاہر یہی ہے کہ وہ عورت عدالت کے فیصلے کے باوجود اس ظالم اور سخت ناپسندیدہ خاوند ہی کی بیوی شمار ہوگی اور اگر وہ اس عدالتی فیصلے کو طلاق سمجھ کر کسی اور جگہ نکاح کرے گی تو عمر بھر زنا کار رہے گی۔ إنا للہ و إنا إلیہ راجعون.

⑤ بھارت کے ایک معروف حنفی عالم ہیں، جن کی علمی و فقہی حیثیت پاک و ہند کے حنفی (دیوبندی) علما میں مسلّم ہے۔ یہ ہیں مولانا خالد سیف اللہ رحمانی، فاضل دیوبند، صدر مدرس دار العلوم سبیل السلام (حیدر آباد دکن، بھارت) انھوں نے فقہ حنفی کے انکارِ خلع کے مسلک پر سخت تنقید کی ہے اور اس پر تفصیل سے بحث کی ہے، جس میں احناف کے دلائل کا رد اور قرآن و حدیث کے دلائل سے اس کا اثبات ہے۔ اس کا صرف ایک اقتباس، جو اپنے ہم مسلک احناف کے دلائل کا ردّ کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے، حسبِ ذیل ہے:

''ان (احناف) کا یہ کہنا کہ اصل یہ ہے کہ طلاق کا اختیار مرد کے

ہاتھ میں ہے، تسلیم ہے، مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ مقاصدِ نکاح کی حفاظت اور زوجین کی مصلحتوں کی رعایت کے پیشِ نظر قاضی بھی بہت سی صورتوں میں تفریق کا مختار بن جاتا ہے۔ یہاں بھی زوجین کے بڑھتے ہوئے شدید اور ناقابلِ حل اختلاف کو پیشِ نظر رکھ کر جب قاضی کے نمایندے اس نتیجے پر پہنچ جائیں کہ ان دونوں میں تفریق اور علاحدگی ہوجانی چاہیے تو مقاصدِ نکاح کی حفاظت اور دونوں کو اللہ کی حدوں پر قائم رکھنے کے لیے ضروری ہوگا کہ یہ لگام مرد سے لے لی جائے اور قاضی کی طرف سے مقرر شدہ حَکَم ازخود تفریق کر دیں۔''

آگے احناف کے مزید دلائل کا نہایت معقول ردّ ہے۔ اس بحث کا عنوان ہی انھوں نے یہ لکھا ہے:

''خلع میں قاضی اور حَکَم کے اختیارات''

یعنی احناف جس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ موصوف نے سب سے پہلے عنوان ہی میں اس کا اثبات کر دیا ہے اور پھر مفصل بحث کی ہے، جو ان کی کتاب ''جدید فقہی مسائل'' حصہ دوم (۹۷ سے ۱۰۷) میں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔ یہ کتاب پاکستان میں بھی چھپ گئی ہے۔ ہمارے سامنے وہی پاکستانی اِڈیشن ہے۔

ہم نے موصوف کی کتاب کا حوالہ اس لیے دیا ہے کہ اس سے یہ بات واضح ہے کہ احناف عورت کے اس حقِ خلع کو نہیں مانتے، جس کا اثبات قرآن و حدیث کی واضح تصریحات سے ہوتا ہے۔ مولانا رحمانی نے اسی حنفی موقف سے دلائل کی روشنی میں انکار کیا ہے۔

⑥ ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن (حنفی) نے بھی اپنی کتاب ''مجموعہ قوانینِ اسلام'' کی جلد دوم میں اپنے حنفی مسلک سے اختلاف کرتے ہوئے متعدد صورتوں میں عورت کے لیے اس حقِ خلع کا اثبات کیا ہے، جو وہ عدالت کے ذریعے سے حاصل کر سکتی ہے۔

⑦ آج سے کم و بیش ۸۳ سال قبل ۱۳۵۱ھ میں مولانا اشرف علی تھانوی مرحوم نے مولانا مفتی محمد شفیع صاحب اور مولانا مفتی عبدالکریم گتھلوی مرحوم کے تعاون سے ایک کتاب تالیف فرمائی تھی، اس وقت سے اب تک وہ متعدد مرتبہ شائع ہو چکی ہے۔ اس کا تازہ اِڈیشن (فوٹو) دار الاشاعت کراچی سے (فروری ۱۹۸۷ء میں) شائع ہوا ہے۔ اس کا مقدمہ مولانا مفتی تقی عثمانی صاحب نے لکھا ہے، جس میں انھوں نے اس کتاب کی تالیف کا پسِ منظر اور مقصد بھی بیان فرمایا ہے اور وہ حسبِ ذیل ہیں:

''اسلام نے طلاق کا حق بے شمار حکمتوں اور مصلحتوں کی بنا پر زوجین میں سے صرف مرد کو عطا فرمایا ہے، لیکن ساتھ ہی اس بات سے صَرفِ نظر نہیں فرمایا کہ بعض حالات ایسے پیدا ہو سکتے ہیں، جن میں عورت کو مرد سے گلو خلاصی حاصل کرنے کے لیے اس سے طلاق یا خلع حاصل ہونے کی کوئی صورت نہ بن سکے۔ حنفی مذہب میں اس کے لیے بہترین طریقہ تفویضِ طلاق کا ہے۔ اگر نکاح کے آغاز ہی میں اس طریقے کو اختیار کر لیا جائے تو ایسے حالات میں کوئی مشکل پیدا نہیں ہو سکتی۔''[1]

قارئین سے ہم معذرت خواہ ہیں کہ مولانا عثمانی صاحب کا اقتباس مکمل

---

[1] حیلۂ ناجزہ (ص: ۹)

کیے بغیر ہی ہم نے درمیان میں دخل دینا شروع کر دیا ہے۔ بات دراصل یہ ہے کہ اقتباس کا یہ پہلا پیرا پڑھتے ہی ہمیں یارائے ضبط نہیں رہا اور ذہن میں ایک اہم سوال پیدا ہوا کہ اسلام نے مرد کو حقِ طلاق حنفی مذہب کی تدوین سے کئی سو سال قبل دیا تھا، یہ حق صرف مرد کو دینے کی وجہ سے عورت کو جو مشکلات پیش آ سکتی تھیں، وہ حنفی مذہب کی تدوین سے پہلے بھی پیش آئیں یا نہیں؟

اگر پہلے بھی پیش آئی ہیں اور یقیناً آئی ہیں، خود عہدِ رسالت میں سیدنا ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی اہلیہ کو اپنے خاوند سے چھٹکارا حاصل کرنے کی ضرورت پیش آئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خاتون کی مشکل کو حل فرمایا ہے۔ وہ حل کیا تھا؟

کیا وہ حل تفویضِ طلاق کا تھا؟ یا اس خاتون کے لیے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حل تجویز نہیں فرمایا، لیکن آیندہ کے لیے یہ حل تجویز فرما دیا ہو؟ کیوں کہ یہ مشکلات تو بہرحال پیش آنی ہی آنی تھیں۔ شریعت نے مرد کو تو ''ویٹو پاور'' عطا کر دیا، لیکن اس کے نتیجے میں عورت کے لیے جو مشکلات پیدا ہو سکتی تھیں، اس کا کوئی حل اسلام نے نہیں بتلایا؟ یہ ایک ناقابلِ فہم بات ہونے کے علاوہ اسلام کی ابدیت و کاملیت کے بھی منافی ہے، اللہ تعالیٰ کے عالم ما کان وما یکون کے عقیدے کے بھی خلاف ہے۔ حنفی مذہب کو اس مشکل کے حل کا کریڈٹ دینے سے پہلے علمائے احناف کو اس سوال کا جواب دینا چاہیے۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ علمائے احناف کے لیے اس حل کو چھوڑ کر، جو عہدِ رسالت و عہدِ صحابہ و تابعین میں معمول بہ رہا۔ نیا حل اختیار کرنا کیوں ضروری ہے؟

تیسرا سوال یہ ہے کہ اسلام کے بتلائے ہوئے شرعی حل کو چھوڑ کر ''ایجادِ بندہ'' حل کو اختیار کرنا کیا شریعت سازی نہیں ہے؟ کیا شریعت سازی کا یہ حق کسی کو حاصل ہے؟

چوتھا سوال یہ ہے کہ اصل شرعی حل کے مقابلے میں حنفی مذہب کے تفویضِ طلاق کو ''بہترین طریقہ'' قرار دینا، شریعتِ اسلامیہ سے بھی برتری کا اظہار نہیں ہے؟

بہر حال مولانا تقی عثمانی صاحب ''تفویضِ طلاق'' کے ''فضائل'' بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں، ان کے اقتباس کا دوسرا پیرا ملاحظہ ہو:

''لیکن چوں کہ شرعی احکام سے ناواقفیت عام ہو چکی ہے، اس لیے عام طور پر لوگ نکاح کے وقت شریعت کی دی ہوئی اس سہولت سے فائدہ نہیں اُٹھاتے اور آگے چل کر خواتین مشکلات کا شکار ہو جاتی ہیں۔ ایسی خواتین جنھوں نے نکاح کے وقت تفویضِ طلاق کے طریقے کو اختیار نہ کیا ہو، اگر بعد میں کسی شدید مجبوری کے تحت شوہر سے گلو خلاصی حاصل کرنا چاہیں، مثلاً: شوہر اتنا ظالم ہو کہ نہ نفقہ دیتا ہو، نہ آباد کرتا ہو یا وہ پاگل ہو جائے یا مفقود الخبر ہو جائے یا نامرد ہو اور از خود طلاق یا خلع پر آمادہ نہ ہو تو اصل حنفی مسلک میں ایسی عورتوں کے لیے شدید مشکلات ہیں۔ خاص طور پر ان مقامات میں جہاں شریعت کے مطابق فیصلے کرنے والا قاضی موجود نہ ہو، ایسی عورتوں کے لیے اصل حنفی مسلک میں شوہر کی رہائی کی کوئی صورت نہیں ہے۔''[1]

اس پسِ منظر کے بعد انھوں نے اس امر کی صراحت فرمائی ہے کہ غیر منقسم ہندوستان میں سب سے پہلے خواتین کی ان مشکلات کا احساس مولانا اشرف علی تھانوی اور ان کے حلقۂ ارادت کے چند علما نے کیا اور پھر ان کا جو حل پیش کیا، اس پر اکابر علما کی تصدیقات بھی حاصل کیں۔

[1] حیلۂ ناجزہ (ص: ۹۔۱۰)

ان علمائے مرحومین نے خواتین کی مذکورہ مشکلات کا حل فقہ حنفی سے نہیں، کیوں کہ فقہ حنفی میں تو سرے سے ان کا حل ہی نہیں ہے، بلکہ دوسری فقہوں کی روشنی میں کیا۔ حالاں کہ پہلے پیرے میں انھوں نے فرمایا تھا کہ حنفی مذہب نے سب سے پہلے خواتین کی مشکلات کا احساس کیا اور اس کے لیے ایک بہترین طریقہ ''تفویضِ طلاق'' کا تجویز کیا۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے، جس کی طرف ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے کہ طریقۂ تفویض یا دیگر حلوں سے پہلے عہدِ خیر القرون میں بھی عورتیں ان مشکلات کا شکار ہوئی ہیں۔ اس وقت فقہ حنفی سمیت کوئی بھی فقہ نہیں تھی، ان مشکلات کو کس طرح حل کیا گیا؟

ظاہر بات ہے کہ اس دور میں انھیں صرف قرآن و حدیث اور آثارِ صحابہ کی روشنی ہی میں حل کیا گیا ہے، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں ان مشکلات کا حل موجود ہے اور یقیناً ہے۔ پھر علمائے دیوبند کا ان حلوں کو سب سے پہلے دریافت کرنے اور پیش کرنے کا دعویٰ کیوں؟

دوسرا سوال یہ ہے کہ قرآن و حدیث اور آثارِ صحابہ میں جب ان تمام مشکلات کا حل الحمد للہ موجود ہے (جس کی تفصیل راقم کی کتاب ''خواتین کے امتیازی مسائل'' میں موجود ہے) تو پھر ان کو بنیاد بنانے سے گریز کیوں؟

تیسرا سوال ہے کہ دوسری فقہوں کے بعض مسائل کو اختیار کرنے سے ایک حنفی، حنفیت سے خارج نہیں ہوتا، بلکہ حنفیت ہی میں رہتا ہے تو کیا قرآن و حدیث کی نصوص سے استفادہ کرنے والا حنفی حنفیت سے خارج ہوجاتا ہے؟ وہ حنفی رہتے ہوئے کم از کم ان مسائل میں، جن کا حل فقہ حنفی میں نہیں ہے، قرآن و حدیث اور آثارِ صحابہ میں پیش کردہ حل کیوں اختیار نہیں کرتا، یا نہیں کرسکتا؟ علمائے دیوبند

نے ان حلوں کو کیوں قبول نہیں کیا اور اب بھی اس کے لیے کیوں تیار نہیں ہیں؟ اس سے تو بظاہر یہی مفہوم نکلتا ہے کہ جس طرح فقہ حنفی میں ان کا حل نہیں ہے، شریعتِ اسلامیہ میں بھی ان کا حل نہیں ہے۔ اگر ہمارا یہ سمجھنا غلط ہے تو یہ علما جواب دیں کہ ان کے اکابر نے ایسا کیوں کیا؟ اور اب بھی شریعتِ اسلامیہ کے حل کو ماننے کے لیے کیوں تیار نہیں؟

علاوہ ازیں پھر یہ کہنا:

''خاص طور پر ان مقامات میں جہاں شریعت کے مطابق فیصلے کرنے والا کوئی قاضی موجود نہ ہو، ایسی عورتوں کے لیے اصل حنفی مسلک میں شوہر سے رہائی کی کوئی صورت نہیں۔''

لیکن قاضی کو تو علمائے احناف تفریق بین الزوجین کا اختیار دینے کے لیے تیار ہی نہیں ہیں تو پھر قاضی کی دہائی کیوں؟

بہر حال یہ چند باتیں یا سوالات، مولانا عثمانی صاحب کا اقتباس نقل کرتے ہوئے بے اختیار ذہن میں پیدا ہو گئے۔ ہمارا اس اقتباس سے اصل مقصود یہ واضح کرنا تھا کہ علمائے احناف خُلع کی اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں، جو قرآن و حدیث کی نصوص سے ثابت ہیں۔ اس لیے وہ خواتین کی مشکلات کے اس حل کو تو نہیں مان رہے ہیں اور اس کے متبادل اپنے وضع کردہ حل ''تفویضِ طلاق'' ہی کو اس کا واحد حل بتلا رہے ہیں۔ إنا للّٰه وإنا إلیه راجعون.

⑧ مولانا مودودی مرحوم کی وضاحت، خلع عقل و نقل کے مطابق ہے:

مولانا مودودی مرحوم نے بھی اپنی کتاب ''حقوق الزوجین'' میں مسئلۂ خلع پر مفصل بحث کی ہے اور حنفی ہونے کے باوجود انھوں نے علمائے احناف کے خلع کے نہ ماننے پر نہ صرف یہ کہ سخت تنقید کی ہے، بلکہ عورت کے اس حقِ خلع کا

قرآن و حدیث اور آثارِ صحابہ سے اثبات کیا ہے۔ مضمون اگرچہ خاصا لمبا ہوگیا ہے، لیکن مضمون کی اہمیت اس بات کی متقاضی ہے کہ قارئینِ کرام کو بھی اس سے آگاہ کیا جائے۔ چناں چہ ان کی کتاب کا یہ حصہ درج ذیل ہے:

خلع:

شرع اسلامی نے جس طرح مرد کو یہ حق دیا ہے کہ جس عورت کو وہ ناپسند کرتا ہے اور جس کے ساتھ وہ کسی طرح نباہ نہیں کرسکتا، اسے طلاق دے دے، اسی طرح عورت کو بھی یہ حق دیا ہے کہ جس مرد کو وہ ناپسند کرتی ہو اور کسی طرح اس کے ساتھ گزر بسر نہ کرسکتی ہو، اس سے خلع کر لے۔

اس باب میں احکامِ شریعت کے دو پہلو ہیں۔ ایک پہلو اخلاقی ہے اور دوسرا قانونی۔

اخلاقی پہلو یہ ہے کہ خواہ مرد ہو یا عورت، ہر ایک کو طلاق یا خلع کا اختیار صرف ایک آخری چارۂ کار کے طور پر استعمال کرنا چاہیے نہ یہ کہ محض خواہشات کی تسکین کے لیے طلاق اور خلع کو کھیل بنا لیا جائے۔ چناں چہ احادیث میں نبیِ مکرم ﷺ کے ارشادات منقول ہیں:

« إِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الذَّوَّاقِينَ وَالذَّوَّاقَاتِ »

”اللہ مزے چکھنے والوں اور مزے چکھنے والیوں کو پسند نہیں کرتا۔“

« لَعَنَ اللّٰهُ كُلَّ ذَوَّاقٍ مِطْلَاقٍ »

”ہر طالبِ لذت بکثرت طلاق دینے والے پر اللہ نے لعنت کی ہے۔“

« أَيُّمَا امْرَأَةٍ اخْتَلَعَتْ مِنْ زَوْجِهَا بِغَيْرِ نُشُوزٍ فَعَلَيْهَا لَعْنَةُ اللّٰهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ، اَلْمُخْتَلِعَاتُ هُنَّ الْمُنَافِقَاتُ »

”جس کسی عورت نے اپنے شوہر سے اس کی کسی زیادتی کے بغیر خلع

لیا، اس پر اللہ اور ملائکہ اور سب لوگوں کی لعنت ہوگی۔ خلع کو کھیل بنا لینے والی عورتیں منافق ہیں۔"

لیکن قانون جس کا کام اشخاص کے حقوق متعین کرنا ہے، اس پہلو سے بحث نہیں کرتا، وہ جس طرح مرد کو شوہر ہونے کی حیثیت سے طلاق کا حق دیتا ہے، اسی طرح عورت کو بھی بیوی ہونے کی حیثیت سے خلع کا حق دیتا ہے، تاکہ دونوں کے لیے بوقتِ ضرورت عقدِ نکاح سے آزادی حاصل کرنا ممکن ہو، اور کوئی فریق بھی ایسی حالت میں مبتلا نہ کر دیا جائے کہ دل میں نفرت ہے، مقاصدِ نکاح پورے نہیں ہوتے، رشتۂ ازدواج ایک مصیبت بن گیا ہے، مگر جبراً ایک دوسرے کے ساتھ محض اس لیے بندھے ہوئے ہیں کہ اس گرفت سے آزاد ہونے کی کوئی صورت نہیں۔

رہا یہ سوال کہ دونوں میں سے کوئی فریق اپنے حقوق کو بے جا طور پر استعمال کرے گا تو اس بارے میں قانون جہاں تک ممکن اور معقول ہے، پابندیاں عائد کر دیتا ہے، مگر حق کے بجا یا بے جا استعمال کرنے کا انحصار بڑی حد تک خود استعمال کرنے والے کے اختیارِ تمیزی اور اس کی دیانت اور خدا ترسی پر ہے۔ اس کے اور خدا کے سوا کوئی بھی یہ فیصلہ نہیں کر سکتا کہ وہ محض طالبِ لذت ہے یا فی الواقع اس حق کے استعمال کی جائز حاجت رکھتا ہے۔ قانون اس کا فطری حق اُسے دینے کے بعد اس کو بے جا استعمال سے روکنے کے لیے صرف ضروری پابندیاں اس پر عائد کر سکتا ہے۔

چناں چہ طلاق کی بحث میں آپ دیکھ چکے ہیں کہ مرد کو عورت سے علاحدگی کا حق دینے کے ساتھ اس پر متعدد قیود لگا دی گئی ہیں، مثلاً: یہ کہ جو مہر اس نے عورت کو دیا تھا، اس کا نقصان گوارا کرے، زمانۂ حیض میں طلاق نہ دے۔ تین طہروں میں ایک ایک طلاق دے۔ عورت کو زمانۂ عدت میں اپنے

ساتھ رکھے اور جب تین طلاق دے چکے تو پھر وہ عورت تحلیل کے بغیر دوبارہ اس کے نکاح میں نہ آ سکے۔ اسی طرح عورت کو بھی خلع کا حق دینے کے ساتھ چند قیود عائد کر دی گئی ہیں، جن کو قرآن مجید اس مختصری آیت میں بتمام و کمال بیان کر دیتا ہے:

﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا اِلَّآ اَنْ يَّخَافَآ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيْمَا افْتَدَتْ بِهٖ﴾ [البقرة: ٢٢٩]

''تمھارے لیے حلال نہیں ہے کہ جو کچھ تم بیویوں کو دے چکے ہو، اس میں سے کچھ بھی واپس لو۔ الا یہ کہ میاں بیوی کو یہ خوف ہو کہ اللہ کی حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے تو ایسی صورت میں جب کہ تم کو خوف ہو کہ میاں بیوی اللہ کی حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے۔ کچھ مضائقہ نہیں، اگر عورت کچھ معاوضہ دے کر عقدِ نکاح سے آزاد ہو جائے۔''

اس آیت سے حسبِ ذیل احکام مستنبط ہوتے ہیں:

① خلع ایسی حالت میں ہونا چاہیے، جب کہ حدود اللہ کے ٹوٹ جانے کا خوف ہو۔ ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ کے الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ اگرچہ خلع ایک بُری چیز ہے، جس طرح کہ طلاق بُری چیز ہے، لیکن جب یہ خوف ہو کہ حدود اللہ ٹوٹ جائیں گی تو خلع لینے میں کوئی برائی نہیں۔

② جب عورت عقدِ نکاح سے آزاد ہونا چاہے تو وہ بھی اسی طرح مال کی قربانی گوارا کرے، جس طرح مرد کو اپنی خواہش سے طلاق دینے کی صورت میں گوارا کرنی پڑتی ہے۔ مرد اگر خود طلاق دے تو وہ اس مال میں سے کچھ بھی واپس نہیں لے سکتا، جو اس نے عورت کو دیا تھا اور اگر عورت جدائی کی

خواہش کرے تو وہ اس مال کا ایک حصہ یا پورا مال واپس کر کے جدا ہو سکتی ہے، جو اس نے شوہر سے لیا تھا۔

③ افتداء (یعنی معاوضہ دے کر رہائی حاصل کرنے) کے لیے محض فدیہ دینے والی کی خواہش کافی نہیں ہے، بلکہ اس معاملے کا اتمام اس وقت ہوتا ہے، جب کہ فدیہ لینے والا بھی راضی ہو۔ مقصد یہ ہے کہ عورت محض ایک مقدارِ مال پیش کر کے آپ سے علاحدہ نہیں ہو سکتی، بلکہ علاحدگی کے لیے ضروری ہے کہ جو مال وہ پیش کر رہی ہے، اس کو شوہر قبول کر کے طلاق دے دے۔

④ خلع کے لیے صرف اس قدر کافی ہے کہ عورت اپنا پورا مہر یا اس کا ایک حصہ پیش کر کے علاحدگی کا مطالبہ کرے اور مرد اس کو قبول کر کے طلاق دے دے۔ ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ خلع کا فعل طرفین کی رضا مندی سے مکمل ہو جاتا ہے۔ اس سے ان لوگوں کے خیال کی تردید ہوتی ہے، جو خلع کے لیے عدالتی فیصلے کو شرط قرار دیتے ہیں۔ جو معاملہ گھر کے اندر طے ہو سکتا ہے، اسلام اسے عدالت میں لے جانا ہرگز پسند نہیں کرتا۔

⑤ اگر عورت فدیہ پیش کرے اور مرد قبول نہ کرے تو اس صورت میں عورت کو عدالت سے رجوع کرنے کا حق ہے، جیسا کہ آیتِ مذکورہ بالا میں ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ کے الفاظ سے ظاہر ہے۔ اس آیت میں ﴿خِفْتُمْ﴾ کا خطاب ظاہر ہے کہ مسلمانوں کے اولی الامر ہی کی طرف ہے، چوں کہ اولی الامر کا اولین فرض تو حدود اللہ کی حفاظت ہے، اس لیے ان پر لازم ہوگا کہ جب حدود اللہ کے ٹوٹنے کا خوف متحقق ہو جائے تو عورت کو اس کا وہ حق دلوا دیں، جو انھی حدود کے تحفظ کے لیے اللہ تعالیٰ نے اس کو عطا کیا ہے۔

یہ مجمل احکام ہیں، جن میں اس امر کی تصریح نہیں ہے کہ حدود اللہ کے

ٹوٹ جانے کا خوف کن صورتوں میں متحقق ہوگا؟ فدیہ کی مقدار متعین کرنے میں انصاف کیا ہے؟ اور اگر عورت افتدا پر آمادہ ہو، لیکن مرد قبول نہ کرے تو ایسی صورت میں قاضی کو کیا طریقہ اختیار کرنا چاہیے؟ ان مسائل کی تفصیلات ہم کو خلع کے ان مقدمات کی روداروں میں ملتی ہیں، جو نبی مکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کے سامنے پیش ہوئے تھے۔

صدرِ اول کے نظائر در بابِ خلع:

خلع کا سب سے مشہور مقدمہ وہ ہے، جس میں سیدنا ثابت بن قیس سے ان کی بیویوں نے خلع حاصل کیا ہے۔ اس مقدمے کی تفصیلات کے مختلف ٹکڑے احادیث میں وارد ہوئے ہیں، جن کو ملا کر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ سیدنا ثابت سے ان کی دو بیویوں نے خلع حاصل کیا تھا۔ ایک بیوی جمیلہ بنت ابی بن سلول (عبداللہ بن ابی کی بہن[1]) کا قصہ یہ ہے کہ انھیں ثابت کی صورت ناپسند تھی۔ انھوں نے نبی مکرم ﷺ کے پاس خلع کے لیے مرافعہ کیا اور ان الفاظ میں اپنی شکایت پیش کی:

"يَا رَسُوْلَ اللّٰهِ لَا يَجمَع رأسي وَرَأْسَهٗ شَيْئٌ أَبَداً إِنِّيْ رفعت جانب الخباء فرأيته أقبلَ في عِدة فإذا هُوَ أشدُّهم سواداً وأقصرهم قامة وأقبحهم وجها" (ابن جریر)

"یا رسول اللہ! میرے اور اس کے سر کو کوئی چیز کبھی جمع نہیں کرسکتی۔ میں نے اپنا گھونگھٹ جو اُٹھایا تو وہ سامنے سے چند آدمیوں کے ساتھ آرہا تھا۔ میں نے دیکھا کہ وہ ان سب سے زیادہ کالا اور سب سے زیادہ پستہ قد اور سب سے زیادہ بدشکل تھا۔"

---

[1] بعض نے زینب بنت عبداللہ بن ابی کہا، مگر مشہور یہی ہے کہ ان کا نام جمیلہ تھا اور عبداللہ ابن ابی کی بیٹی نہیں، بلکہ بہن تھیں۔

"واللّٰه! ما كرهت منه ديناً ولا خُلُقًا إِلَّا أَنِّي كرهت دمامته" (ابن جرير)

''خدا کی قسم میں دین یا اخلاق کی کسی خرابی کے سبب سے اس کو ناپسند نہیں کرتی، بلکہ مجھے اس کی بدصورتی ناپسند ہے۔''

"وَاللّٰه! لَو لَا مخافة الله إِذَا دَخَلَ عَلَيَّ بصقت فِيُ وَجُهِه" (ابن جرير)

''خدا کی قسم! اگر خدا کا خوف نہ ہوتا تو جب وہ میرے پاس آیا تھا، اس وقت میں اس کے منہ پر تھوک دیتی۔''

"يا رسول اللّٰه! بي من الجمال ما ترى وثابت رجل دميم" (عبدالرزاق بحوالۂ فتح الباري)

''یا رسول اللہ! میں جیسی خوبصورت ہوں، آپ دیکھتے ہیں اور ثابت ایک بدصورت شخص ہے۔''

"وَمَا أعتب عليه في خلق وَلَا دِيُن ولكني أكره الكفر في الإسلام" (بخاري)

''میں اس کے دین اور اخلاق پر کوئی حرف نہیں رکھتی، مگر مجھے اسلام میں کفر کا خوف ہے۔''[1]

---

[1] اسلام میں کفر کے خوف سے مراد یہ ہے کہ کراہت و نفرت کے باوجود اگر میں اس کے ساتھ رہی تو مجھے اندیشہ ہے کہ میں ان احکام کی پابند نہ رہ سکوں گی، جو شوہر کی اطاعت اور اس کی وفاداری اور عصمت و عفت کے تحفظ کے لیے اللہ اور رسول ﷺ نے دیے ہیں۔ یہ ایک مومنہ کا تصور ہے کہ حقوق اللہ کے توڑنے کو وہ کفر سمجھتی ہے اور آج کل کے مولویوں کا تصور یہ ہے کہ اگر نماز، روزہ، حج، زکات کچھ بھی ادا نہ کیا جائے اور کھلم کھلا فسق و فجور کا ارتکاب کیا جائے، تب بھی وہ اس حالت کو ایک ایمانی حالت کہنے پر اصرار کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کو جنت کی بشارتیں دیتے ہیں اور جو اسے غیر ایمانی حالت کہے، اسے خارجی ٹھہراتے ہیں۔

نبیِ اکرم ﷺ نے یہ شکایت سنی اور فرمایا کہ ((أَتَرُدِّيْنَ عَلَيْهِ حَدِيْقَتَهُ الَّتِيْ أَعْطَاكِ؟)) جو باغ تجھ کو اس نے دیا تھا، وہ تو واپس کر دے گی؟'' انھوں نے عرض کیا: ہاں یا رسول اللہ! بلکہ وہ زیادہ چاہے تو زیادہ بھی دوں گی۔

حضور نے فرمایا:

((أَمَّا الزِّيَادَةُ فَلَا وَلٰكِنْ حَدِيْقَتَهُ))

''زیادہ تو نہیں، مگر تو اس کا باغ واپس کر دے۔''

پھر ثابت کو حکم دیا:

((اِقْبَلِ الْحَدِيْقَةَ وَطَلِّقْهَا تَطْلِيْقَةً))

''باغ قبول کر لے اور اس کو ایک طلاق دے دے۔''

- ثابت کی ایک اور بیوی حبیبہ بنت سہل الانصاریہ تھیں، جن کا واقعہ امام مالک اور ابو داود نے اس طرح نقل کیا ہے کہ ایک روز صبح سویرے حضور اپنے مکان سے باہر نکلے تو حبیبہ کو کھڑا پایا۔ دریافت فرمایا: کیا معاملہ ہے؟ انھوں نے عرض کیا: ''لا أنا ولا ثابت بن قیس'' ''میری اور ثابت کی نبھ نہیں سکتی۔'' جب ثابت حاضر ہوئے تو حضور نے فرمایا کہ یہ حبیبہ بنت سہل ہے، اس نے بیان کیا، جو کچھ اللہ نے چاہا کہ بیان کرے۔ حبیبہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ! جو کچھ ثابت نے مجھے دیا ہے، وہ سب میرے پاس ہے۔ حضور نے ثابت کو حکم دیا کہ وہ لے لے اور اس کو چھوڑ دے۔ بعض روایتوں میں ''خَلِّ سَبِيْلَهَا'' کے الفاظ ہیں اور بعض میں ''فَارِقْهَا'' ہے۔ دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے۔ ابو داود اور ابن جریر نے سیدہ عائشہ سے اس واقعہ کو اس طرح روایت کیا ہے کہ ثابت نے حبیبہ کو اتنا مارا تھا کہ ان کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی۔ حبیبہ نے آ کر حضور سے شکایت کی، آپ نے ثابت کو حکم دیا کہ ((خُذْ بَعْضَ مَالِهَا وَفَارِقْهَا))اس کے مال کا

ایک حصہ لے لے اور اس سے جدا ہو جا۔

مگر ابن ماجہ نے حبیبہ کے جو الفاظ نقل کیے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حبیبہ کو بھی ثابت کے خلاف جو شکایت تھی، وہ مار پیٹ کی نہیں، بلکہ بدصورتی کی تھی، چناں چہ انھوں نے وہی الفاظ کہے، جو دوسری احادیث میں جمیلہ سے منقول ہیں، یعنی اگر مجھے خدا کا خوف نہ ہوتا تو ثابت کے منہ پر تھوک دیتی۔

سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک عورت اور مرد کا مقدمہ پیش ہوا۔ آپ نے عورت کو نصیحت کی اور شوہر کے ساتھ رہنے کا مشورہ دیا۔ عورت نے قبول نہ کیا۔ اس پر آپ نے اسے ایک کوٹھڑی میں بند کر دیا، جس میں کوڑا کرکٹ بھرا ہوا تھا۔ تین دن قید رکھنے کے بعد آپ نے اسے نکالا اور پوچھا کہ تیرا کیا حال رہا؟ اس نے کہا: خدا کی قسم! مجھ کو انھی راتوں میں راحت نصیب ہوئی ہے۔ یہ سن کر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کے شوہر کو حکم دیا کہ "اِخْلَعْهَا وَيحك وَ لَوْ مِنْ قرطها" اس کو خلع دے دے، خواہ وہ اس کے کان کی بالیوں کے عوض ہی میں ہو۔[1]

ربیع بنت معوذ بن عفراء نے اپنے شوہر سے اپنی تمام املاک کے معاوضہ میں خلع حاصل کرنا چاہا۔ شوہر نہ مانا۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے پاس مقدمہ پیش ہوا۔ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کو حکم دیا کہ اس کی چوٹی کا موباف تک لے لے اور اس کو خلع دے دے۔ فأجازه وأمره بأخذ عقاس رأسها فما دونه.[2]

احکام خلع:

ان روایات سے حسبِ ذیل امور پر روشنی پڑتی ہے:

1. ﴿فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا يُقِيْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ﴾ کی تفسیر وہ شکایات ہیں، جو سیدنا

---

1. كشف الغمة، (ج: ٢)
2. عبدالرزاق بحواله فتح الباري.

ثابت بن قیس کی بیویوں سے منقول ہیں۔ نبیِ مکرم ﷺ نے ان عورتوں کی اس شکایت کو خلع کے لیے کافی سمجھا کہ ان کا شوہر بدصورت ہے اور وہ ان کو پسند نہیں ہے۔ آپ نے ان کو خوبصورتی کے فلسفے پر کوئی لکچر نہیں دیا، کیوں کہ آپ کی نظر شریعت کے مقاصد پر تھی۔ جب یہ امر متحقق ہو گیا کہ ان عورتوں کے دل میں شوہر کی طرف سے نفرت و کراہت بیٹھ چکی ہے تو آپ نے ان کی درخواست کو قبول فرما لیا، کیوں کہ نفرت و کراہت کے ساتھ ایک عورت اور مرد کو جبراً ایک دوسرے سے باندھ رکھنے کے نتائج دین اور اخلاق اور تمدن کے لیے طلاق و خلع سے زیادہ خراب ہیں۔ ان سے تو مقاصدِ شریعت ہی کے فوت ہو جانے کا خوف ہے۔ پس نبیِ اکرم ﷺ کے عمل سے یہ قاعدہ نکلتا ہے کہ خلع کا حکم نافذ کرنے کے لیے محض اس بات کا تحقیق ہو جانا کافی ہے کہ عورت اپنے شوہر کو قطعی ناپسند کرتی ہے اور اس کے ساتھ رہنا نہیں چاہتی۔

۲ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے فعل سے معلوم ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کی تحقیق کے لیے قاضی شرع کوئی مناسب تدبیر اختیار کر سکتا ہے، تاکہ کسی شبہہ کی گنجایش نہ رہے اور بالیقین معلوم ہو جائے کہ اس جوڑے میں اب نباہ ہونا متوقع نہیں ہے۔

۳ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے فعل سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ نفرت و کراہت کے اسباب کا کھوج لگانا ضروری نہیں ہے اور یہ ایک معقول بات ہے۔ عورت کو اپنے شوہر سے بہت سے ایسے اسباب کی بنا پر نفرت ہو سکتی ہے جن کو کسی کے سامنے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ایسے اسباب بھی نفرت کے ہو سکتے ہیں جن کو اگر بیان کیا جائے تو سننے والا نفرت کے لیے کافی نہ سمجھے گا، لیکن

جس کو ان اسباب سے رات دن سابقہ پیش آتا ہے، اس کے دل میں نفرت پیدا کرنے کے لیے وہ کافی ہوتے ہیں۔ لہٰذا قاضی کا کام صرف اس واقعہ کی تحقیق کرنا ہے کہ عورت کے دل میں شوہر سے نفرت پیدا ہو چکی ہے۔ یہ فیصلہ کرنا اس کا کام نہیں ہے کہ جو وجوہ عورت بیان کر رہی ہے، وہ نفرت کے لیے کافی ہیں یا نہیں۔

۴ قاضی عورت کو وعظ و پند کر کے شوہر کے ساتھ رہنے کے لیے راضی کرنے کی کوشش ضرور کر سکتا ہے، مگر اس کی خواہش کے خلاف اسے مجبور نہیں کر سکتا، کیوں کہ خلع اس کا حق ہے، جو خدا نے اس کو دیا ہے اور اگر وہ اس امر کا اندیشہ ظاہر کرتی ہے کہ اپنے شوہر کے ساتھ رہنے میں وہ حدود اللہ پر قائم نہ رہ سکے گی تو کسی کو اس سے یہ کہنے کا حق نہیں کہ تو چاہے حدود اللہ کو توڑ دے، مگر اس خاص مرد کے ساتھ بہر حال تجھ کو رہنا پڑے گا۔

۵ خلع کے مسئلہ میں دراصل یہ سوال قاضی کے لیے تنقیح طلب ہے ہی نہیں کہ عورت آیا جائز ضرورت کی بنا پر طالبِ خلع ہے یا محض نفسانی خواہشات کے لیے علاحدگی چاہتی ہے۔ اسی لیے نبیِ مکرم ﷺ اور خلفائے راشدین نے قاضی ہونے کی حیثیت سے جب مقدماتِ خلع کی سماعت کی تو اس سوال کو بالکل نظر انداز کر دیا، کیوں کہ اول تو اس سوال کی کما حقہ تحقیق کرنا کسی قاضی کے بس کا کام نہیں۔ دوسرے خلع کا حق عورت کے لیے اس حق کے مقابلے میں ہے جو مرد کو طلاق کی صورت میں دیا گیا ہے۔ ذوّاقیت کا احتمال دونوں صورتوں میں یکساں ہے، مگر مرد کے حقِ طلاق کو قانون میں اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا ہے کہ ذوّاقیت کے لیے استعمال نہ کیا جائے۔ پس جہاں تک قانونی حق کا تعلق ہے، عورت کے حقِ خلع کو

بھی کسی اخلاقی قید سے مقید نہ ہونا چاہیے۔

تیسری بات یہ ہے کہ کوئی طالبِ خلع عورت دو حال سے خالی نہ ہوگی، یا وہ فی الحقیقت خلع کی جائز ضرورت رکھتی ہوگی یا محض ذوّاقہ ہوگی۔ اگر پہلی صورت ہے تو اس کے مطالبہ کو ردّ کرنا ظلم ہوگا اور اگر دوسری صورت ہے تو اس کو خلع نہ دلوانے سے شریعت کے مقاصد فوت ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ جو عورت طبعًا ذوّاقہ ہوگی، وہ اپنے ذوق کی تسکین کے لیے کوئی نہ کوئی تدبیر کر کے رہے گی۔ اگر آپ اس کو جائز طریقے سے ایسا نہ کرنے دیں گے تو ناجائز طریقوں سے اپنی فطرت کے داعیات کو پورا کرے گی اور یہ زیادہ بُرا ہوگا۔ ایک عورت کا پچاس شوہروں کو یکے بعد دیگرے بدلنا اس سے بدرجہا بہتر ہے کہ وہ کسی شخص کے نکاح میں رہتے ہوئے ایک مرتبہ بھی زنا کا ارتکاب کرے۔

٦ اگر عورت خلع مانگے اور مرد اس پر راضی نہ ہو تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ اسے چھوڑ دے۔ تمام روایات میں یہی آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین نے ایسی صورتوں میں مال قبول کر کے عورت کو چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے اور قاضی کا حکم بہر حال یہی معنی رکھتا ہے کہ محکوم علیہ اس کے بجا لانے کا پابند ہے۔ حتی کہ اگر وہ بجا نہ لائے تو قاضی اس کو قید کر سکتا ہے۔ شریعت میں قاضی کی حیثیت صرف ایک مشیر کی نہیں ہے کہ اس کا حکم مشورے کے درجے میں ہو اور محکوم علیہ کو اس کے ماننے یا نہ ماننے کا اختیار ہو۔ قاضی کی اگر یہ حیثیت ہو تو لوگوں کے لیے اس کی عدالت کا دروازہ کھلا ہونا محض بے معنی ہے۔

٧ خلع کا حکم نبیِ مکرم ﷺ کی تصریح کے مطابق ایک طلاقِ بائن کا ہے، یعنی اس کے بعد زمانۂ عدت میں شوہر کو رجوع کا حق نہ ہوگا، کیوں کہ حقِ رجوع

باقی رہنے سے خلع کا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے۔ نیز چوں کہ عورت نے جو مال اُس کو دیا ہے، وہ عقدِ نکاح سے اپنی رہائی کے معاوضہ میں دیا ہے، اس لیے اگر شوہر معاوضہ لے لے اور اس کو رہائی نہ دے تو یہ فریب اور دغا ہوگی، جس کو شریعت جائز نہیں رکھ سکتی۔ ہاں اگر عورت دوبارہ اس کے ساتھ نکاح کرنا چاہے تو کر سکتی ہے، کیوں کہ یہ طلاقِ مغلّظہ نہیں ہے، جس کے بعد دوبارہ نکاح کرنے کے لیے تحلیل شرط ہو۔

8 خلع کے معاوضہ کی تعیین میں اللہ تعالیٰ نے کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ جیسے معاوضے پر بھی زوجین راضی ہو جائیں، اس پر خلع ہو سکتا ہے، لیکن نبیِ مکرم ﷺ نے اس کو ناپسند فرمایا کہ شوہر خلع کے معاوضہ میں اپنے دیے ہوئے مہر سے زیادہ مال لے۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے:

«لَا يَأْخُذُ الرَّجُلُ مِنَ الْمُخْتَلِعَةِ أَكْثَرَ مِمَّا أَعْطَاهَا»

سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے بھی بالفاظِ صریح اس کو مکروہ فرمایا ہے۔ ائمۂ مجتہدین کا بھی اس پر اتفاق ہے، بلکہ اگر عورت اپنے شوہر کے ظلم کی وجہ سے خلع کا مطالبہ کرے تو شوہر کے لیے سرے سے مال ہی لینا مکروہ ہے، جیسا کہ ہدایہ میں ہے:

”وإن كان النشوز من قبله يكره له أن يأخذ منها عوضاً“

ان تصریحات کو دیکھتے ہوئے اس باب میں اصولِ شرع کے ماتحت یہ ضابطہ بنایا جا سکتا ہے کہ اگر خلع مانگنے والی عورت اپنے شوہر کا نشوز ثابت کر دے یا خلع کے لیے ایسے وجوہ ظاہر کرے، جو قاضی کے نزدیک معقول ہوں تو اس کو مہر کے ایک قلیل جز یا نصف کی واپسی پر خلع دلایا جائے اور اگر وہ نہ شوہر کا نشوز ثابت کرے نہ کوئی معقول وجہ ظاہر کرے تو اس کے لیے پورا مہر یا اس کا ایک بڑا حصہ واپس کرنا ضروری قرار دیا جائے، لیکن اگر اس کے رویے میں

قاضی کو ذوّاقیت کے آثار نظر آئیں تو قاضی سزا کے طور پر اس کو مہر سے زیادہ دینے پر مجبور کرسکتا ہے۔

مسئلۂ خلع میں ایک بنیادی غلطی:

خلع کی اس بحث سے یہ حقیقت عیاں ہوجاتی ہے کہ قانونِ اسلامی میں عورت اور مرد کے حقوق کے درمیان کس قدر صحیح توازن قائم کیا گیا تھا۔ اب یہ ہماری اپنی غلطی ہے کہ ہم نے اپنی عورتوں سے خلع کے حق کو عملاً سلب کرلیا اور اصولِ شرع کے خلاف، خلع دینے یا نہ دینے کو بالکل مردوں کی خواہش پر منحصر ٹھہرا دیا۔ اس سے عورتوں کی جو حق تلفیاں ہوئیں اور ہو رہی ہیں، ان کی ذمہ داری خدا اور رسول کے قانون پر قطعاً نہیں ہے۔ اگر اب بھی عورتوں کے اس حق کا استقرار ہو جائے تو وہ بہت سی گتھیاں سلجھ جائیں، جو ہمارے ازدواجی معاملات میں پیدا ہوگئی ہیں، بلکہ گھتیوں کا پیدا ہونا ہی بند ہو جائے۔

عورت سے خلع کے حق کو جس چیز نے عملاً بالکل سلب کرلیا ہے، وہ یہ غلط خیال ہے کہ شارع نے خلع کا معاملہ کلیتاً زن وشوہر کے درمیان رکھا ہے اور اس میں مداخلت کرنا قاضی کے حدودِ اختیار سے باہر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ خلع دینا نہ دینا بالکل مرد کی مرضی پر موتوف ہوگیا ہے۔ اگر عورت خلع حاصل کرنا چاہے اور مرد اپنی شرارت یا خود غرضی سے نہ دینا چاہے تو عورت کے لیے کوئی چارۂ کار نہیں رہتا۔ لیکن یہ بات شارع کے منشا کے بالکل خلاف ہے۔ شارع کا یہ منشا ہرگز نہ تھا کہ معاملۂ نکاح کے ایک فریق کو بالکل بے بس کر کے دوسرے فریق کے ہاتھ میں دے دے۔ اگر ایسا ہوتا تو وہ بلند اخلاقی وتمدنی مقاصد فوت ہوجاتے، جو اس نے مناکحت کے ساتھ وابستہ کیے ہیں۔

جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جاچکا ہے، اسلامی شریعت میں قانونِ ازدواج

کی بنا ہی اس اصل پر رکھی گئی ہے کہ عورت اور مرد کا ازدواجی تعلق جب تک پاکیزگیِ اخلاق اور مودّت و رحمت کے ساتھ قائم رہ سکتا ہو، اس کا استحکام مستحسن اور ضروری ہے اور اس کو توڑنا یا تڑوانے کی کوشش کرنا سخت نامحمود ہے، اور جب یہ تعلق دونوں کے لیے یا دونوں میں سے کسی ایک کے لیے اخلاق کی خرابی کا سبب بن جائے یا اس میں مودّت و رحمت کی جگہ نفرت و کراہت داخل ہو جائے تو پھر اس کا توڑ دینا ضروری ہے اور اس کا باقی رہنا اغراضِ شریعت کے خلاف ہے۔ اس اصل کے ماتحت شریعت نے معاملۂ نکاح کے دونوں فریقوں کو ایک ایک قانونی آلہ ایسا دیا ہے، جس سے وہ عقدِ نکاح کے ناقابلِ برداشت ہو جانے کی صورت میں حلِ عقد کا کام لے سکتے ہیں۔ مرد کے قانونی آلہ کا نام طلاق ہے، جس کے استعمال میں اسے آزادانہ اختیار دیا گیا ہے اور اس کے بالمقابل عورت کے قانونی آلہ کا نام خلع ہے، جس کے استعمال کی صورت یہ رکھی گئی ہے کہ جب وہ عقدۂ نکاح کو توڑنا چاہے تو پہلے مرد سے اس کا مطالبہ کرے اور اگر مرد اس کا مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دے تو پھر قاضی سے مدد لے۔

زوجین کے حقوق میں توازن اسی طرح قائم رہ سکتا ہے اور خدا اور رسول نے درحقیقت یہی توازن قائم کیا تھا۔ مگر قاضی کے اختیارِ سماعت کو درمیان سے خارج کر کے یہ توازن بگاڑ دیا گیا، کیوں کہ اس طرح وہ قانونی آلہ جو عورت کو دیا گیا تھا، قطعاً بے کار ہو گیا اور عملاً قانون کی صورت بگڑ کر یہ ہو گئی کہ اگر مرد کو ازدواجی تعلق میں حدود اللہ کے ٹوٹنے کا خوف ہو یا یہ تعلق اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہو جائے تو وہ اسے قطع کر سکتا ہے، لیکن اگر یہی خوف عورت کو ہو یا ازدواجی تعلق اس کے لیے ناقابلِ برداشت ہو جائے تو اس کے پاس اس تعلق کو قطع کرانے کا کوئی ذریعہ نہیں۔ تاوقتیکہ مرد ہی اس کو آزاد نہ کر دے، وہ مجبور ہے کہ بہر حال

اس تعلق میں بندھی رہے، خواہ حدود اللہ پر قائم رہنا اس کے لیے محال ہی کیوں نہ ہو جائے اور مناکحت کے شرعی مقاصد بالکل ہی کیوں نہ فوت ہو جائیں۔ کیا کسی میں اتنی جسارت ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کی شریعت پر اتنی کھلی ہوئی بے انصافی کا الزام عائد کر سکے؟ یہ جسارت اگر کوئی کرے تو اسے اقوالِ فقہا سے نہیں، بلکہ کتاب و سنت سے اس کا ثبوت پیش کرنا چاہیے کہ اللہ اور رسول نے خلع کے معاملے میں قاضی کو کوئی اختیار نہیں دیا ہے۔

مسئلۂ خلع میں قاضی کے اختیارات:

قرآن مجید کی جس آیت میں خلع کا قانون بیان کیا گیا ہے، اس کو پھر پڑھیے:

﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾ [البقرۃ: ۲۲۹]

''اگر تم کو خوف ہو کہ وہ اللہ کی حدود پر قائم نہ رہ سکیں گے تو ان دونوں (یعنی زوجین) پر اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ (یعنی عورت) کچھ فدیہ دے کر علاحدگی حاصل کر لے۔''

اس آیت میں خود زوجین کا ذکر تو غائب کے صیغوں میں کیا گیا ہے، لہٰذا لفظ ﴿خِفْتُمْ﴾ (اگر تم کو خوف ہو) کے مخاطب وہ نہیں ہو سکتے۔ اب لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے مخاطب مسلمانوں کے اولی الامر ہیں اور حکمِ الٰہی کا منشا یہ ہے کہ اگر خلع پر زوجین میں باہمی رضا مندی حاصل نہ ہو تو اولی الامر کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس کی تائید اُن احادیث سے ہوتی ہے، جو ہم اوپر نقل کر چکے ہیں۔ نبیِ کریم ﷺ اور خلفائے راشدین کے پاس خلع کے دعوے لے کر عورتوں کا آنا اور آپ کا ان کی سماعت کرنا، خود اس بات کی دلیل ہے کہ جب زوجین میں خلع پر راضی نامہ نہ ہو سکے تو عورت کو قاضی کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ اب اگر

فی الواقع قاضی اس معاملے میں صرف سماعت کا اختیار رکھتا ہو، مگر مرد کے راضی نہ ہونے کی صورت میں اس سے اپنا فیصلہ منوانے کا اقتدار نہ رکھتا ہو تو قاضی کو مرجع قرار دینا سرے سے فضول ہی ہوگا، کیوں کہ اس کے پاس جانے کا نتیجہ بھی وہی ہے جو نہ جانے کا ہے۔ لیکن کیا احادیث سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ قاضی اس معاملہ میں بے اختیار ہے؟ نبیِ مکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کے جتنے فیصلے اوپر منقول ہوئے ہیں۔ ان سب میں یا تو صیغۂ امر آیا ہے، جیسے ''طَلِّقْهَا'' (اسے طلاق دے) ''فَارِقْهَا'' (اس سے جدا ہو جا) اور ''خَلِّ سَبِيْلَهَا'' (اس کو چھوڑ دے) یا یہ بیان کیا گیا ہے کہ آپ نے مرد کو حکم دیا کہ ایسا کرے اور ابن جریر رحمہ اللہ نے سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے جو روایت نقل کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں کہ «فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا» ''پھر آپ نے ان کو جدا کر دیا۔'' اور یہی الفاظ اس روایت میں بھی ہیں، جو خود جمیلہ بنت اُبی بن سلول سے منقول ہے۔ اس کے بعد یہ شبہہ کرنے کی کوئی گنجایش نہیں رہتی کہ قاضی خلع کے معاملے میں حکم دینے کا مجاز نہیں۔

رہا یہ سوال کہ اگر شوہر اس حکم کو محض مشورہ سمجھ کر ماننے سے انکار کر دے تو کیا قاضی اس سے جبراً اپنا حکم منوا سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نبیِ مکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کے عہد میں تو ایسی کوئی مثال ہم کو نہیں ملتی کہ آپ نے کوئی فیصلہ صادر کیا ہو اور کسی نے اس سے سرتابی کی جرأت کی ہو۔

لیکن سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے پر ہم قیاس کر سکتے ہیں، جس میں آپ رضی اللہ عنہ نے ایک ہیکڑ شوہر سے فرمایا تھا: ''لَسْتَ بِبَارِحٍ حَتّٰى تَرْضٰى بِمِثْلِ مَا رَضِيَتْ بِهِ'' یعنی ''تجھے نہ چھوڑا جائے گا، جب تک کہ تو بھی اسی طرح حکمین کا فیصلہ قبول کرنے پر راضی نہ ہو، جس طرح عورت راضی ہوئی

ہے۔'' اگر قاضی ایک شوہر کو حکمین کا فیصلہ تسلیم کرنے سے انکار پر حراست میں رکھ سکتا ہے تو وہ خود اپنا فیصلہ منوانے کے لیے تو بدرجۂ اولیٰ قوت استعمال کرنے کا حق رکھتا ہے اور کوئی وجہ نہیں کہ دنیا کے تمام معاملات میں سے صرف ایک خلع ہی کا مسئلہ ایسا ہو، جسے قاضی کے اس حق سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ فقہ کی کتابوں میں متعدد جزئیات ایسے ملتے ہیں، جن میں قاضی کو اختیار دیا گیا ہے کہ اگر شوہر اس کے حکم سے طلاق نہ دے تو قاضی خود تفریق کرا دے۔ پھر کیوں نہ خلع کے مسئلہ میں بھی قاضی کو یہ اختیار حاصل ہو؟

آگے چل کر جو مباحث بیان ہوں گے، ان سے یہ حقیقت اور بھی زیادہ واضح ہو جائے گی کہ عنین (نامرد) اور مجبوب (مقطوع الذکر) اور خصی اور جذامی اور مبروص (کوڑھی) اور مجنون شوہروں کے مسئلے میں فقہائے کرام نے جو ضوابط بیان کیے ہیں اور اسی طرح خیارِ بلوغ اور بعض دوسرے مسائل میں جو اجتہادی قوانین مقرر کیے گئے ہیں، ان کی موجودگی میں تو نہایت ضروری ہو گیا ہے کہ عورتوں کو خلع دلانے کے پورے اختیارات قاضی کو حاصل ہوں۔ ورنہ جو عورتیں ایسے حالات میں گرفتار ہو جائے، ان کے لیے بجز اس کے اور کوئی صورت ہی نہیں رہتی کہ یا تو وہ تمام عمر مصیبت کی زندگی بسر کریں، یا خودکشی کر لیں یا اپنے داعیاتِ نفس سے مجبور ہو کر فواحش میں مبتلا ہو جائیں، یا مجبوراً مرتد ہو کر قیدِ نکاح سے آزادی حاصل کرنے کی کوشش کریں۔ توضیحِ مدعا کے لیے ہم یہاں ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔

عنین (نامرد) کے معاملے میں فقہی مسئلہ یہ ہے کہ اس کو ایک سال تک علاج کی مہلت دی جائے گی۔ اگر علاج کے بعد وہ ایک مرتبہ بھی ہم بستری پر

قادر ہو گیا، حتی کہ اگر ایک مرتبہ اس نے ادھوری مباشرت بھی کر لی۔[1] تو عورت کو فسخِ نکاح کا حق نہیں ہے، بلکہ یہ حق ہمیشہ کے لیے باطل ہو گیا۔ اگر عورت کو نکاح کے وقت معلوم تھا کہ وہ نامرد ہے اور پھر وہ نکاح پر راضی ہوئی تو اس کو سرے سے قاضی کے پاس دعویٰ ہی لے جانے کا حق نہیں۔[2] اگر اس نے نکاح کے بعد ایک مرتبہ مباشرت کی اور پھر نامرد ہو گیا، تب بھی عورت کو دعویٰ کرنے کا حق نہیں۔[3] اگر عورت کو نکاح کے بعد شوہر کے نامرد ہونے کا علم حاصل ہو اور وہ اس کے ساتھ رہنے پر اپنی رضا مندی کا اظہار کر دے، تب بھی وہ ہمیشہ کے لیے خیارِ فسخ سے محروم ہو گئی۔[4] ان صورتوں میں عورت کا خیارِ فسخ تو یوں باطل ہو گیا۔ اس کے بعد ایسے ناکارہ شوہر سے چھٹکارا حاصل کرنے کی دوسری صورت یہ رہ جاتی ہے کہ وہ خلع کر لے، مگر وہ اس کو مل نہیں سکتا، کیوں کہ شوہر سے مطالبہ کرتی ہے تو وہ اس کا پورا مہر بلکہ مہر سے کچھ زائد لے کر بھی چھوڑنے پر راضی نہیں ہوتا اور عدالت سے رجوع کرتی ہے تو وہ اس کو مجبور کر کے طلاق دلوانے یا تفریق کرنے سے انکار کر دیتی ہے۔

اب غور کیجیے کہ اس غریب عورت کا حشر کیا ہو گا؟ بس یہی نا کہ یا تو وہ خودکشی کر لے یا عیسائی راہبات کی طرح نفس کشی کی زندگی بسر کرے اور اپنے

---

(1) في رد المحتار: عن المعراج إذا أولج الحشفة فقط فليس بعنين وإن كان مقطوعاً فلا بد من إيلاج بقية الذكر.

(2) في العالمكيرية إن علمت المرأة وقت النكاح أنه عنين لا يصل إلى النساء لا يكون لها حق الخصومة.

(3) في الدر المختار: فلو جب بعد وصوله إليها مرة أو صار عنيناً بعده أي الوصول لا يفرق لحصول حقها بالوطي مرة.

(4) قال الشامي قوله: لم يبطل أي ما لم تقل: رضيتُ بالمقام معه.

نفس پر روح فرسا تکلیفیں برداشت کرے یا قیدِ نکاح میں رہ کر اخلاقی فواحش میں مبتلا ہو یا پھر سرے سے دینِ اسلام ہی کو خیر باد کہہ دے۔ مگر کیا اسلامی قانون کا منشا بھی یہی ہے کہ عورت ان حالات میں سے کسی حالت میں مبتلا ہو؟ کیا ایسے ازدواجی تعلق سے شریعت کے وہ مقاصد پورے ہو سکتے ہیں، جن کے لیے قانونِ ازدواج بنایا گیا تھا؟ کیا ایسے زوجین میں مودّت و رحمت ہو گی؟ کیا وہ باہم مل کر تمدن کی کوئی مفید خدمت کر سکیں گے؟ کیا ان کے گھر میں خوشی اور راحت کے فرشتے کبھی داخل ہو سکیں گے؟ کیا یہ قیدِ نکاح کسی حیثیت سے بھی احصان کی تعریف میں آ سکے گی اور اس سے دین اور اخلاق اور عفت کا تحفظ ہو گا؟ اگر نہیں تو بتایا جائے کہ ایک بے گناہ عورت کی زندگی برباد ہونے یا مجبوراً اس کے فواحش میں مبتلا ہو جانے یا دائرۂ دین سے نکل جانے کا وبال کس کے سر ہو گا؟ خدا اور رسول تو یقیناً بری الذمہ ہیں، کیوں کہ انھوں نے اپنے قانون میں ایسا کوئی نقص نہیں چھوڑا ہے۔

قضائے شرعی:

طلاق اور خلع کی بحث میں قانونِ اسلامی کی جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں، ان سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ یہ قانون اس قاعدۂ کلیہ پر وضع کیا گیا ہے کہ عورت اور مرد کا ازدواجی تعلق اگر قائم رہے تو حدود اللہ کی حفاظت اور مودّت و رحمت کے ساتھ قائم رہے، جس کو قرآن میں امساک بالمعروف کے جامع لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے اور اگر اس طرح ان کا باہم مل کر رہنا ممکن نہ ہو تو تسریح باحسان ہونا چاہیے۔

یعنی جو میاں بیوی سیدھی طرح مل کر نہ رہ سکتے ہوں وہ سیدھی طرح الگ ہو جائیں اور ایسی صورتیں پیدا نہ ہونے پائیں کہ ان کے اختلاف سے نہ صرف ان کی اپنی زندگی تلخ ہو، بلکہ خاندانوں میں فتنے برپا ہوں، سوسائٹی میں

گندگی پھیلے، اخلاقی مفاسد کی اشاعت ہو اور آئندہ نسلوں تک اُن کے بُرے اثرات متعدی ہو جائیں۔ انھی خرابیوں کا سدِ باب کرنے کے لیے شریعت نے مرد کو طلاق کا اور عورت کو خلع کا حق دیا ہے، تاکہ اگر وہ چاہیں تو خود تسریح باحسان کے اصول پر عمل کر سکیں،[1] لیکن بہت سی ایسی جھگڑالو طبیعتیں بھی ہوتی ہیں، جو نہ امساک بالمعروف پر عمل کر سکتی ہیں اور نہ تسریح باحسان پر آمادہ ہوتی ہیں۔ نیز ازدواجی معاشرت میں ایسی صورتیں بھی پیش آ جاتی ہیں، جن میں زوجین کے درمیان یا تو حقوق کے باب میں اختلاف واقع ہوتا ہے، یا امساک بالمعروف اور تسریح باحسان دونوں پر عمل کرنا ان کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ اس لیے شریعت نے طلاق اور خلع کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ بھی حقوق کے تصفیے اور حقوق اللہ کی حفاظت کے لیے مقرر کر دیا ہے جس کا نام قضاے شرعی ہے۔[2]

⑨ مولانا قاضی محمد رویس خاں ایوبی (آزاد کشمیر):

یہ بھی ایک حنفی عالم اور مفتی ہیں۔ ان کا ایک فاضلانہ مقالہ حقِ خلع کے اِثبات میں ''الشریعہ'' (جون ۲۰۱۵) میں شائع ہوا ہے، جو ان کی کتاب ''مقالاتِ ایوبی'' میں شامل ہے۔

اس میں نہایت پرزور انداز میں حنفی علما کے حقِ خلع کے انکار والے موقف پر سخت تنقید کی گئی ہے، بلکہ دارالعلوم کراچی، جامعہ بنوریہ (کراچی) جامعہ فاروقیہ (کراچی) تینوں بڑے بڑے جامعات کے مفتیانِ کرام کو رگیدا گیا

---

[1] یہاں اس بات کو بھی سمجھ لینا چاہیے کہ اسلامی شریعت میاں اور بیوی کے باہمی جھگڑوں کا پبلک میں علانیہ برسرِ عدالت آنا پسند نہیں کرتی۔ اس لیے اس نے عورت اور مرد دونوں کے لیے ایسے قانونی چارۂ کار رکھ دیے ہیں کہ حتی الامکان گھر کے گھر ہی میں وہ اپنے جھگڑے نمٹا لیں۔ عدالت کا دروازہ کھٹکھٹانا بالکل آخری تدبیر ہے، جب کہ گھر میں فیصلہ کر لینے کا کوئی امکان نہ ہو۔

[2] حقوق الزوجین (ص: ۵۸۔ ۸۰)

ہے، جنھوں نے ان کے حقِ خلع کے اثبات والے فتوے اور عدالتی بیان کو ہدفِ تنقید بنایا تھا اور ان مفتیان کو چیلنج کیا ہے کہ وہ ان کے دلائل کا جواب دیں، ورنہ ان دار العلوموں کو غلط ملط فتوے دے کر بٹہ نہ لگائیں۔

اہلِ علم اس کا خود مطالعہ فرمائیں، تاکہ حنفی علما کے فقہی جمود کا اندازہ کیا جا سکے۔

⑩ اسلامی نظریاتی کونسل کی طرف سے حقِ خلع کا انکار:

۲۸ رمئی ۲۰۱۵ء کے روزنامہ اخبارات میں اسلامی نظریاتی کونسل کا یہ بیان پڑھ کر تو ہماری حیرت کی انتہا نہ رہی، جس میں اس کے چیئرمین نے بھی یہ اعلان کر دیا کہ شوہر کی رضامندی کے بغیر یک طرفہ خلع لینا جائز نہیں اور عدالتوں کی بابت بھی کہا کہ وہ یک طرف طور پر خلع کی ڈگری جاری نہیں کر سکتیں۔ حالاں کہ عدالتوں کو تو مجبوراً خلع کا فیصلہ کرنا پڑتا ہے۔ علاوہ ازیں عورت عدالت کی طرف رجوع ہی اس وقت کرتی ہے، جب ناپسندیدہ یا ظالم خاوند سے گلو خلاصی کی کوئی صورت ہی اس کو نظر نہیں آتی اور خاوند کسی صورت بھی طلاق دینے پر آمادہ نہیں ہوتا۔

آخر عدالتیں کس مقصد کے لیے ہیں؟ دنیا بھر کے مظلومین دادرسی کے لیے عدالت ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ کیا عورت ہی ایک ایسی ہے کہ وہ دادرسی اور اپنا حق وصول کرنے کے لیے عدالت کا دروازہ نہیں کھٹکھٹا سکتی؟ اور اگر کوئی عورت ایسا کرتی ہے تو فرمایا جا رہا ہے کہ عدالتیں مظلوم عورت کو اس کا حق نہ دیں، بلکہ عورت کو ظالم مرد کے شکنجۂ ستم ہی میں کسمساتے رہنے دیں۔

کیا خوب فیصلہ ہے؟ یہ اسلامی کونسل ہے یا حنفی کونسل ہے؟ اسلام نے تو عورت کو یہ حق دیا ہے، البتہ حنفی علما عورت کو اس کا یہ حق دینے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

اسی طرح نظریاتی کونسل کے چیئرمین نے اپنے اس بیان میں عورت کو تفویضِ طلاق دینے کے حق کی بھی حمایت کی ہے، حالاں کہ یہ بھی غلط ہے اور اللہ کے دیے ہوئے حقِ خلع کے مقابلے میں ایک نئی شریعت سازی ہے، جیسا کہ اس پر مفصل بحث گزر چکی ہے۔

بہر حال مذکورہ دس مثالوں سے واضح ہے کہ علمائے احناف یقیناً عورت کے حقِ خلع کے منکر ہیں، جبکہ قرآن و حدیث کی واضح نصوص سے یہ ثابت ہے۔ علمائے احناف میں سے جن کے اندر فقہی جمود زیادہ نہیں ہے، انھوں نے بہرحال اس کو تسلیم کرلیا ہے۔ کثر اللہ أمثالهم.